21e ANNÉE (3e SÉRIE) — Nº 38 — 21 SEPTEMBRE 1899
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

UN LIVRE ANGLICAN SUR LE BAPTÊME,

ET LA PRIÈRE POUR LES HÉRÉTIQUES

Le Révérend Darwell Stone, principal d'un des séminaires où se forment les missionnaires anglicans de la Haute Eglise, vient de publier un livre sur le baptême, qui fait naître dans l'esprit d'un catholique de bien sérieuses réflexions. Les lecteurs de l'*Ami* aimeront, croyons-nous, à connaître ce livre et ces réflexions.

I

D'abord le livre. Il a pour titre : *Holy baptism*, Le saint baptême [1].

Si l'on retranchait de cet ouvrage composé par un anglican certaines idées, certaines pages, on aurait un livre très remarquable sur le saint baptême, à la fois utile et intéressant au triple point de vue de la doctrine, de l'histoire et de la piété. C'est un des ouvrages qui montrent le mieux combien la Haute Eglise est rapprochée du catholicisme. Il contient certaines erreurs, mais des erreurs qu'un théologien découvre facilement, et, lu avec précaution, il est de nature à être très utile au clergé catholique. Dans tous les cas, il mérite que nous en donnions ici une courte analyse.

Ce traité du baptême est divisé en quatorze chapitres.

Le premier chapitre : *Préparation de l'institution du baptême chrétien*, s'ouvre ainsi :

« C'est une parole de saint Augustin que « le « Nouveau Testament est caché dans l'Ancien. » En d'autres termes, la religion des Juifs contenait des anticipations de l'œuvre du Christ et formait une préparation à l'Incarnation du Verbe éternel. Ces anticipations et ces préparations ne furent restreintes ni à un court espace de temps, ni au peuple dont l'histoire du nouveau Testament est principalement consacrée à rappeler le souvenir. Elles remplissent, Dieu le permettant ainsi, une période de plusieurs siècles, se rencontrent dans un grand nombre de lieux, et des agents de bien des sortes concourent à les constituer. » (P. 11).

Le reste du chapitre est un magnifique développement de cette large thèse. « On voit, dit l'auteur en terminant ce développement, on voit que le baptême, comme l'Incarnation elle-même, fut précédé d'une préparation longue et graduée. La sagesse divine a pris soin qu'une aussi grande bénédiction ne fît pas son apparition dans le monde d'une manière soudaine. S'il en eût été ainsi, personne n'eût été capable de la recevoir... La patience de Dieu n'est pas une des manifestations les moins merveilleuses de sa sagesse et de son amour. » (P. 12).

Le 2e chapitre est intitulé : *L'administration du baptême chrétien dans le nouveau Testament.* L'auteur y montre comment les apôtres reçoivent, au jour de la Pentecôte, le grand baptême de l'Esprit-Saint et du feu, et comme ils se mettent ensuite à baptiser ceux qu'ils veulent faire entrer dans l'Eglise de Notre-Seigneur.

C'est l'histoire du baptême dans les temps apostoliques. Les apôtres baptisaient-ils eux-mêmes, ou bien laissaient-ils, au moins le plus souvent, ce ministère à leurs disciples ? Baptisaient-ils les enfants ? Baptisaient-ils par immersion ? Exigeaient-ils préalablement un acte de foi des adultes, et lequel ? Telles sont les questions que l'auteur examine et sur lesquelles il s'étend assez longuement. Il se résume ainsi :

« En résumé donc, d'après les preuves que nous fournit le nouveau Testament, nul doute qu'au temps des apôtres le baptême ne fût le moyen d'entrer dans l'Eglise chrétienne pour les juifs et pour les prosélytes juifs aussi bien que pour les

[1] *Holy baptism*, by Darwell Stone, Principal of Dorchester Missionary College. *Le saint Baptême*, par le Révérend Darwell Stone, principal du séminaire des missions de Dorchester. (Un vol. in-12 de 303 pages. Longmans, Green and Cº, 39, Paternoster Row. Londres, 6 francs).

Gentils. Nul doute qu'il ne fût regardé comme nécessaire même pour ceux qui avaient reçu le baptême de saint Jean-Baptiste, et que les ministres du baptême aient été non seulement les diacres, mais aussi des laïques chrétiens. Nul doute que, lorsqu'il s'agissait de baptiser des adultes, on n'exigeât d'eux, au préalable, une certaine profession de foi, et que, pour administrer le baptême, on fît usage de l'eau. Le nouveau Testament fournit une grande probabilité qu'on baptisait les enfants aussi bien que les adultes, et que les paroles employées étaient : « Au nom du Père, et du Fils, « et du Saint-Esprit. » et que l'immersion, si elle était quelquefois pratiquée, n'était pas universelle. » (P. 24).

La doctrine de l'Ecriture au sujet du baptême, tel est le titre du chapitre troisième. Ce chapitre est un exposé vraiment splendide des effets du baptême tels qu'on en trouve l'indication et la preuve dans la sainte Ecriture. Voici, non pas le résumé, mais la conclusion de ce beau chapitre :

« Ainsi donc, selon l'enseignement de la sainte Ecriture, le baptême chrétien, en faisant du baptisé un membre de Jésus-Christ et un enfant de Dieu et en lui obtenant le don du Saint-Esprit, le rend participant des mérites de la vie et de la mort du Christ, et du pouvoir de la résurrection. Il le rend capable de mener une vie chrétienne, et d'arriver à la gloire éternelle. Néanmoins il peut déchoir de la grâce et tomber dans le péché par un acte de sa volonté portant son choix sur le mal, et si le mal est finalement choisi, il peut être entraîné à un péché éternel, et, conséquemment, à une éternelle perte. Le baptême confère une position où l'on est en possession d'un haut privilège, mais aussi sous le coup d'une grande responsabilité. C'est à la volonté libre du baptisé de décider quel usage il fera de cette position. Le saint baptême procure un commencement de pouvoir pour atteindre à la plus haute sainteté. Il nous donne aussi la mesure du caractère terrible des péchés commis par le baptisé. » (P. 39).

La question que la logique appelle immédiatement après celle dont nous venons de parler, c'est celle de savoir quel est *l'enseignement de l'Eglise touchant le saint baptême.* C'est celle que le Révérend Stone traite dans le chapitre quatrième, dont nous venons d'énoncer le titre. Le chapitre troisième nous a donné la doctrine de la sainte Ecriture au sujet du baptême ; le chapitre quatrième nous expose cette même doctrine affirmée, développée, mise en lumière par les Conciles et par les saints Pères et les saints Docteurs. On la voit se déroulant à travers les siècles, environnée du plus vif éclat, jusqu'à l'époque de la Réforme où, comme tant d'autres, elle subit une lamentable éclipse ; encore ne fut-elle pas, même alors, complètement obscurcie. C'est là un trait de miséricorde dont nous devons bénir Dieu.

« Le XVI^e^ siècle fut, pour la chrétienté d'Occident, une époque de tempêtes et de luttes. Durant ces luttes, parmi ceux qui se séparèrent de l'Eglise, quelques-uns perdirent la vraie doctrine du baptême, et il est possible que, parmi ceux qui lui demeurèrent attachés, il y en ait eu qui en ont perdu quelque chose. Mais nulle part cette doctrine ne fut abandonnée ni modifiée dans l'enseignement de l'Eglise elle-même. Luther adopta des théories confuses dans lesquelles il conservait cependant la croyance dans les effets du baptême. Zwingle refusa de reconnaître dans le baptême autre chose qu'un signe. On vit les « confessions » et les « réformés » se servir de phrases plus ou moins équivoques. D'autres encore s'égarèrent en suivant la direction imprimée par Zwingle. Les opinions de Calvin, où se mêlent des inconséquences qui ressemblent à des emprunts faits au luthéranisme, se rapprochent très fort de celles de Zwingle. La doctrine de la sainte Ecriture et des Pères fut soigneusement affirmée par les déclarations officielles de l'Eglise de Rome, au concile de Trente. Elle fut affirmée avec une clarté plus grande encore dans le *Livre de la commune prière* de l'Eglise d'Angleterre.

« Malgré une forte pression exercée par les adversaires de la vérité, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, l'Eglise d'Angleterre eut soin de conserver, au sujet du baptême, la doctrine qui, enchâssée dans l'Ecriture, et enseignée par l'Eglise universelle, peut à bon droit être appelée catholique. » (P. 57 et 58).

Que le *Prayer Book* affirme la doctrine catholique au sujet du baptême avec plus de clarté encore que le Concile de Trente, il n'y a qu'un anglican qui puisse le soutenir. Ce qui est sûr, c'est qu'il est impossible de ne pas reconnaître un trait de Providence et une preuve des desseins miséricordieux du ciel sur la nation anglaise dans ce fait qu'au milieu de l'écroulement de tant d'autres dogmes, la doctrine du baptême est demeurée intacte dans les formulaires de l'Eglise anglicane, comme une colonne qui s'élève sur les ruines amoncelées autour d'elle [1]. Nous disons dans ses *formulaires,* car cette doctrine s'est effacée d'un grand nombre d'esprits, et pendant longtemps et maintenant encore elle a cessé d'être enseignée et d'être appliquée par un grand nombre de ceux qui devraient l'enseigner et l'appliquer. Mais nous reviendrons sur ce point. Poursuivons la suite de notre analyse et hâtons-nous d'arriver au chapitre cinquième : *Le don baptismal du Saint-Esprit.* Ce chapitre est une dissertation un peu longue sur la question de savoir si, dans le baptême, il y a simplement une opération transitoire de l'Esprit-Saint ou bien si le sacrement établit l'habitation de l'Esprit-Saint en nous. C'est à ce second sentiment que l'auteur s'arrête, et il le prouve par l'Ecriture et par les Pères et les docteurs de l'Eglise. Il s'y montre orthodoxe. Il est moins heureux dans le chapitre sixième : *Le saint Baptême*

[1] Nous voulons seulement dire que la doctrine du baptême est demeurée intacte dans les formulaires anglicans en ce qu'elle a d'essentiel. Nous ne prétendons pas que ces formulaires soient parfaitement orthodoxes.

en tant que sacrement, où il donne la notion et la définition d'un sacrement en général, de manière à justifier le XXV^e^ des XXXIX articles de religion. Ce n'est vraiment pas chose facile. Car cet article XXV est ainsi conçu : « *Il y a deux sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Evangile, c'est-à-dire le baptême et la Cène du Seigneur. Quant aux cinq autres communément appelés sacrements, c'est-à-dire la confirmation, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, ils ne doivent pas être mis au nombre des sacrements de l'Evangile. Ils sont sortis, les uns d'une fausse imitation des apôtres, les autres sont des états de vie autorisés dans les Ecritures; toutefois ils n'ont pas la même nature des sacrements que le baptême et la Cène, parce qu'ils n'ont pas de signe visible ni de rite institué par Dieu.* »

Dans ses efforts pour concilier cet étrange enseignement avec la doctrine catholique, le Révérend Darwell Stone a fait preuve d'érudition et d'habileté. Il serait difficile de lui décerner un autre éloge. Mais nous sommes tout à fait à l'aise pour louer, au moins dans son ensemble et sauf quelques légères restrictions de détails qui pourraient être justes, le chapitre septième : *Le baptême des enfants*. Tout ce qui se rapporte au baptême des enfants, et particulièrement les parrains et marraines, est traité au double point de vue de la doctrine et de l'histoire, d'une manière vraiment remarquable.

Le chapitre huitième : *La nécessité du saint baptême*, est d'une théologie confuse et peu exacte en ce qui touche la question de savoir si les adultes peuvent être sauvés sans recevoir le baptême de l'eau, ou le baptême du sang, ou le baptême de désir. Il lui manque en particulier d'avoir suffisamment remarqué que le désir peut devenir une sorte de baptême sans être explicite, mais en demeurant simplement implicite, et d'avoir montré ce qu'on doit entendre par un désir implicite du baptême.

Dans le chapitre neuvième : *Le ministre du baptême*, l'auteur pose les questions que nos théologiens posent d'ordinaire dans tous les traités du baptême, et il y répond comme ils y répondent.

Il en est à peu près de même dans le chapitre dixième : *La matière et la forme du baptême*. Que l'eau soit la matière du baptême, et que la forme existe en ces paroles : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, » il le démontre fort bien par l'Ecriture, par les Pères et par l'histoire. Seulement il s'est glissé dans cette démonstration des assertions qu'une saine théologie ne peut que blâmer comme étant l'expression de très graves erreurs, ou bien comme pleines d'équivoques. C'est ainsi qu'il est inexact de dire qu'on ne pourrait peut-être pas nier expressément la validité de formules comme celles-ci : *Je te baptise au nom de Jésus-Christ*, ou bien : *Je te baptise au nom de la Trinité*. On ne saurait admettre qu'il soit indifférent, au point de vue de la validité, de dire : *Je te baptise*, ou *Je te christianise, I christen thee*. Il est vrai que cette dernière forme a été approuvée dans l'Eglise anglicane pour le baptême non solennel ; mais il ne suit nullement de là qu'elle soit valide.

Le chapitre se termine par cette phrase :

« Dans le cas d'un manquement purement accidentel dans l'administration du baptême causé par la négligence ou l'infirmité de quelqu'un qui se propose sérieusement de l'administrer, on peut difficilement douter que l'Eglise puiserait dans la vie qui lui est inhérente de quoi suppléer, en faveur de l'individu, à ce qui manque et corrigerait ce qui a été mal fait. » (P. 140).

Si, dans la pensée de l'auteur, il s'agit de manquements qui n'altèrent substantiellement ni la matière, ni la forme, il est parfaitement dans le vrai. Il n'est nullement besoin de recourir à la vie de l'Eglise pour rendre un pareil baptême valide. Si par ces manquements au contraire la matière ou la forme se trouvent substantiellement altérées, si le liquide qu'on emploie n'est pas réellement de l'eau, ou bien si l'on omet de nommer une des trois personnes divines, même par une distraction exempte de toute faute, le baptême ne saurait être valide, et l'Eglise ne possède point, comme l'auteur semble le supposer, le pouvoir de remédier à de tels manquements.

Le chapitre onzième : *Le temps et le lieu de l'administration du saint baptême*, est plus historique que doctrinal. L'auteur y parle de la pratique ancienne de réserver l'administration du baptême pour certaines grandes solennités. Mais il a bien soin de rappeler la parole de Tertullien : « Il n'est pas de temps qui ne convienne à l'administration du baptême, » et il ajoute : « C'est d'après cette maxime que la primitive Eglise régla habituellement sa conduite. »

Après avoir baptisé partout où s'en présentait l'occasion et la facilité, même dans les eaux courantes rencontrées le long du chemin, comme ce fut le cas pour l'eunuque de la reine de Candace, l'Eglise administra le baptême dans les temples qu'elle avait élevés, et elle construisit même des édifices ou des parties d'édifices spécialement affectés à l'administration de ce sacrement, des *baptistères*. L'auteur fait connaître quelques-uns des plus célèbres. Mais l'Eglise ne cessa jamais de permettre de baptiser les malades dans leurs maisons.

Tout cela, et plusieurs autres choses qui s'y rapportent, est dit d'une manière pleine d'intérêt. On arrive ainsi au chapitre douzième : *La préparation des aspirants au saint baptême*, qui est encore un chapitre historique des plus intéressants.

Le chapitre treizième : *Le cérémonial de l'administration du saint baptême*, ne l'est pas moins. Tous ces chapitres sont aussi instructifs qu'ils sont intéressants ; mais il serait difficile d'en donner l'analyse. Le Révérend Darwell Stone regrette qu'on ne donne plus aujourd'hui à l'ad-

ministration du baptême la solennité dont on l'environnait autrefois. Ces cérémonies pleines de magnificence et d'éclat et en même temps singulièrement touchantes dont l'histoire nous a conservé le souvenir, mais qui ne sont plus guère qu'un souvenir, frappaient les imaginations et faisaient pénétrer dans les esprits l'idée de la grandeur et de l'importance de ce sacrement. Il est vrai que ces cérémonies environnaient surtout les baptêmes d'adultes, et qu'aujourd'hui on ne baptise plus guère d'adultes, si ce n'est dans les pays de missions. Les ritualistes, dans quelques-unes des missions qui leur sont confiées, s'appliquent à faire revivre ces traditions antiques, et ils donnent au baptême des adultes une pompe vraiment extraordinaire.

L'auteur termine cette savante et intéressante étude par un chapitre intitulé : *Les aspects rationnels et moraux de la doctrine du saint baptême.* C'est la philosophie du dogme, et l'application de cette parole de saint Augustin : *Prius credite, postea intelligite.* (De symb. ad catech. 4). On sait que saint Anselme recommande cette philosophie au point d'en faire un devoir à ceux qui en sont capables : *Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.* (*Cur Deus homo,* I, 2).

Le savant auteur de *Holy Baptism* n'a pas voulu se rendre coupable de cette négligence. Après des considérations fort justes sur la convenance du système sacramentel en général, et la place harmonieuse qu'il occupe dans le plan divin, il montre qu'il est tout naturel que ce qui est fait pour l'âme soit accompli par des moyens qui atteignent le corps. Rien d'étonnant que Dieu emploie des moyens fort simples pour produire de grands effets. Rien n'est plus conforme à l'idée que nous devons nous former de sa puissance et de sa grandeur.

Ce que Dieu met dans l'homme par le saint baptême ne fait que lui montrer un but plus élevé à atteindre et le placer sur la voie pour y parvenir. Ce sont des germes de bonheur et de gloire qu'il aura ensuite à cultiver. C'est le relèvement d'une chute originelle que, d'une manière ou d'une autre, la simple raison amène les penseurs à reconnaître. Ce n'est point un relèvement complet ; c'est la main de Dieu tendue vers la main de l'homme pour l'aider à se relever. C'est la main de Dieu dans la main de l'homme afin qu'ils puissent désormais marcher ensemble ; et cela est conforme à la bonté de Dieu et agrandit l'homme.

Autant le fait d'une chute originelle est incontestable, autant le grand phénomène de la sainteté qui a éclaté tout d'un coup dans le monde avec le christianisme est certain, évident, palpable. Déchirer les annales de la sainteté ce serait enlever de l'histoire ses plus belles pages, et les mieux prouvées. Or les saints furent des saints parce qu'ils furent chrétiens. Le point de départ de leur sainteté fut leur baptême. La sainteté introduite dans le monde par le christianisme a élevé le niveau de la société et des arts.

« Et maintenant, en face du fait de l'existence du péché originel, comment expliquer ces autres faits de la sainteté chrétienne et de son immense inflence ? Il est au moins raisonnable de demander cette explication à ceux en qui cette sainteté s'est affirmée. Ils nous disent qu'ils ont vécu de la vie du Fils de Dieu, et que cette vie a jailli pour eux des fonts baptismaux. »

Suivent ensuite des considérations justes et belles sur cette grande vérité que, par le baptême, toute la vie chrétienne est placée sur une base surnaturelle, des considérations sur la place que ce sacrement occupe dans l'économie du christianisme, sur les responsabilités qu'il impose, et les effets admirables qu'il produit.

La manière claire, nette et simple dont l'auteur a traité son sujet mérite d'être signalée. Il a rejeté dans des notes assez considérables placées à la fin du volume toutes les citations, et toutes les discussions arides sur des points contestés. Dans sa préface il avertit le lecteur de cette manière de procéder et il donne les raisons qui l'ont porté à l'adopter : « On espère, dit-il, qu'en suivant cette méthode on sera plus utile à la masse des lecteurs, et que les étudiants en théologie n'en éprouveront qu'un dommage assez léger. »

Cette méthode nous paraît excellente, et nous croyons qu'il serait désirable de la voir adopter pour travailler à instruire notre public français de choses très importantes qu'il ignore et qu'il n'est nullement disposé à apprendre dans les gros livres, dans des ouvrages qui l'effrayent et le rebutent par leur appareil scientifique. Une pareille méthode permet d'atteindre un double public : le public léger, superficiel, qui ne se soucie nullement d'étudier, et ne veut que lire, et le public sérieux qui tient à s'instruire même au prix d'une étude attentive et approfondie, si cette étude est nécessaire.

II

La préface où le Révérend Darwell Stone nous expose sa méthode se termine ainsi :

« S'il arrivait que quelques-uns trouvassent quelque utilité dans ce livre, l'auteur ferait siennes les paroles par lesquelles Tertullien termine le plus ancien traité du baptême qui existe : « Vous avez cherché et vous avez trouvé ; vous « avez frappé à la porte et on vous a ouvert. Je « ne vous demande qu'une chose : c'est que, dans « vos prières, vous vous souveniez du pécheur « Tertullien. »

Cette demande est trop juste pour que nous ne nous fassions pas un plaisir et un devoir de la transmettre à ceux qui sans lire ce traité, que nous les engageons cependant fort à lire, s'ils savent l'anglais, liront du moins cette courte et bien incomplète analyse. A coup sûr le respectable auteur de *Holy Baptism* n'est pas un grand pécheur, mais à

coup sûr aussi il est, malgré toute sa bonne foi, un schismatique et un hérétique, et il ne trouvera pas mauvais que nous priions pour qu'il reconnaisse toutes ses erreurs, et qu'il y renonce. C'est l'Eglise elle-même qui nous invite à faire cette prière pour les schismatiques et les hérétiques. *Oremus pro hæreticis et schismaticis : ut Deus et Dominus noster eruat eos ab erroribus universis ; et ad sanctam Matrem Ecclesiam Catholicam atque Apostolicam revocare dignetur*[1].

Cette prière, nous devons la faire même pour ceux qui ne nous la demandent pas, et à qui nous n'avons aucune obligation. A plus forte raison devons-nous l'adresser à Dieu pour quelqu'un qui nous charme et nous instruit par un beau et savant traité du baptême, presque entièrement orthodoxe, et qui nous demande de prier pour lui.

Il y a d'autant plus de raison de prier ainsi pour le digne et respectable écrivain, que d'une part il est plus rapproché de l'Eglise, et que d'autre part la prière seule peut l'aider à franchir la distance relativement très faible qui l'en sépare encore. La controverse en effet serait ici parfaitement inutile. Si elle pouvait servir à quelque chose, ce serait bien le cas d'y recourir. Car assurément l'éminent Principal du Séminaire de Dorchester nous fait la partie belle.

Pas de baptême, pas de chrétien. Le baptême est la porte par où l'on entre dans l'Eglise d'abord, puis au ciel. Or, au dix-huitième siècle, qui, parmi les anglicans, savait cela ? Qui s'en souciait ? Parmi les membres du clergé, qui l'enseignait au peuple, et qui administrait le baptême de manière à ce qu'on pût, en suivant la doctrine du Révérend Stone, la seule à suivre, regarder ce sacrement comme certainement valide ? Il s'en rencontrait sans doute, mais étaient-ils nombreux ? Le Révérend Stone n'oserait pas l'affirmer.

Et aujourd'hui encore, combien y a-t-il de ministres anglicans qui confèrent le baptême de manière à n'inspirer aucune inquiétude sérieuse et fondée sur sa validité à ceux qui admettent la doctrine de *Holy Baptism?* Un fait bien significatif, c'est que les catholiques anglais, lorsqu'ils reçoivent l'abjuration d'un anglican, ne manquent jamais, à moins que des attestations très nettes venues d'une source absolument digne de foi ne les en dissuadent, de le baptiser de nouveau sous condition. Ceux de nos lecteurs qui voudraient être fixés sur la manière dont un certain nombre de ministres anglicans, aujourd'hui encore, administrent le baptême, n'ont qu'à lire ce que dit à ce sujet M. Chapman dans *L'âme anglicane*[2].

Mais voici qui est plus décisif encore.

L'Eglise anglicane investit de la mission de la représenter des hommes qui ne croient pas au baptême. Elle confie les fonctions de ministres, les ritualistes disent de prêtres, à des hommes qui font profession ouverte et publique de regarder le baptême comme une pure cérémonie, une cérémonie sans valeur, sans importance, sans effet.

Tout le monde en Angleterre connaît le fameux cas de Gorham. Un jeune homme de ce nom se présente devant l'évêque d'Exeter pour passer, suivant l'usage, un examen avant d'être placé à la tête d'une paroisse. L'évêque lui pose quelques questions. Il lui demande en particulier ce qu'il pense du baptême. Le jeune Gorham répond tranquillement, comme un homme sûr de son droit à soutenir son opinion, qu'il ne croit ni au caractère sacramentel, ni à la nécessité du baptême. « Dans ces conditions, dit l'évêque, je ne puis vous donner la charge d'une paroisse. » Gorham en appelle au Conseil privé de la Reine, et ce conseil décide que la question débattue entre l'évêque et lui est une opinion libre, et que l'évêque n'a pas le droit de l'écarter pour si peu de chose, et qu'il n'a qu'à l'installer. L'évêque se soumet et l'installe.

Ce qui s'est passé au milieu de ce siècle peut se passer à la fin, et dans le courant du siècle prochain. Aucun évêque anglican ne donna sa démission à l'occasion de cette décision du Conseil privé. Aucun ne la donnerait, si une décision semblable se renouvelait aujourd'hui.

Comment ne pas voir qu'une Eglise dont les évêques acceptent de pareilles décisions et reconnaissent un tribunal laïque placé au-dessus du leur, même en matière de foi, et se trouvent dans des conditions telles qu'ils ne peuvent, à moins de renoncer à leur position, se dispenser d'accepter ces décisions et de reconnaître ce tribunal, comment ne pas voir qu'une telle Eglise n'est ni l'Eglise, ni une partie de l'Eglise, mais une pure institution civile ?

Le parti auquel le Révérend Stone appartient s'efforce d'échapper à la nécessité de reconnaître ce tribunal et de lui obéir ; il n'y réussira pas ; et d'ailleurs le seul fait que ce tribunal a été reconnu pendant trois siècles par l'Eglise anglicane comme un tribunal suprême, prouve assez que cette Eglise n'est pas la société constituée par Notre-Seigneur.

Plus le parti de la Haute Eglise proteste contre la suprématie royale, plus cette suprématie s'affirme, et il n'est pas douteux que l'avantage finisse par lui rester. L'avantage lui restera au moins dans ce sens que les clergymen qui repousseront cette suprématie, seront obligés, à moins qu'ils n'entrent dans l'Eglise de Rome, de se démettre de leurs fonctions et de vivre sous l'autorité pastorale de ministres anglicans qui se seront eux-mêmes soumis, ce qui sera bien une manière de reconnaître la suprématie de l'Etat.

Ce n'est pas tout encore.

Comment le Révérend Darwell Stone sait-il, comment a-t-il l'assurance que dans toutes ses croyances religieuses, et au sujet du baptême en

[1] Office du vendredi saint.

[2] *L'âme anglicane*, par M. Horace Chapman, ministre anglican converti. Ouvrage traduit de l'anglais avec une Introduction par le Père Ragey. Chapitre IX, p. 118 et suiv. (Paris, Briguet, 3 f.).

particulier, il est dans le vrai sur tous les points, nous entendons les points importants, et que lui seul est dans le vrai ?

Il n'ignore pas que la plupart des théologiens anglicans et que tous les théologiens catholiques sont en désaccord avec lui sur des points de grande importance. Qui décidera entre ces théologiens et lui ? Il faut de toute nécessité une Règle de foi. La Haute Eglise a adopté celle indiquée par le Dr Pusey dans son écrit *Rule of Faith* :

« Ce qui est matière de foi doit pouvoir être prouvé par la sainte Ecriture, non en s'appuyant sur le sens privé des individus, mais en suivant l'enseignement uniforme de l'Eglise [1]. »

Mais la plupart des théologiens en désaccord avec le Rév. Stone, et assurément tous les théologiens catholiques, soutiennent que leur doctrine peut se prouver par la sainte Ecriture, et qu'elle est appuyée sur l'enseignement uniforme de l'Eglise.

— Ils ont tort, dira le Rév. Stone.

— Du tout, c'est vous qui avez tort, lui répliqueront ces théologiens, et ils essaieront de le prouver.

C'est le désaccord à l'état perpétuel. C'est le désaccord organisé. La Règle de foi proposée par le Dr Pusey, revient, en dernière analyse, à l'enseignement uniforme de l'Eglise interprété par le sens privé. Cet enseignement, on ne peut le comprendre qu'à l'aide de sa propre intelligence ; et il est inévitable qu'il ne se présente à ceux qui y cherchent leur règle de foi, qu'à travers les préjugés de leur éducation, de l'école à laquelle ils appartiennent, et de plusieurs autres encore.

Et cependant, n'existe-t-il pas un grand nombre de points sur lesquels l'accord est nécessaire ? « Les membres du clergé de l'Eglise d'Angleterre, » dit le *Church Times*, dans un article récent consacré à réfuter, une fois de plus, ce reproche de manque d'unité qu'on ne cesse d'adresser à l'Eglise anglicane, parce qu'il ne cesse d'être fondé, et qu'il se trouve chaque jour de plus en plus fondé, « les membres de l'Eglise d'Angleterre ne sont pas aussi divisés que voudraient le croire ces renards qui ont perdu leur queue. Nous n'avons jamais entendu dire qu'aucun de ces membres de notre clergé ait nié les principaux faits de la Révélation, l'Incarnation, la Résurrection, la Rédemption, l'Ascension et la mission du Saint-Esprit. Si quelques-uns l'ont fait, ils ont vite reconnu qu'ils avaient pris une position insoutenable. Notre désaccord, à le prendre tel qu'il est, ne porte pas sur les faits de la Révélation, mais sur l'interprétation à leur donner et l'application à en faire. L'Eglise d'Angleterre n'a point d'anathème pour un de ses membres, parce qu'il préférera les vues de Scot sur l'Incarnation à celles de saint Thomas, ou réciproquement. [1] »

Ni l'Eglise catholique non plus. Mais la question de savoir si le baptême est nécessaire au salut, et s'il est impossible d'être chrétien sans avoir reçu validement ce sacrement, et si, pour l'administrer validement, il est absolument requis de verser de l'eau naturelle sur la tête de l'enfant en disant : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, » cette question-là est une de celles sur lesquelles l'accord est nécessaire. Or, l'accord sur cette question, et sur bien d'autres également très importantes, n'existe pas dans l'Eglise anglicane, et cette Eglise ne possède aucun moyen pour le faire exister. On est libre de s'en tenir à ses formulaires ou de s'en écarter; et chacun les interprète comme il l'entend. Il ne peut en être ainsi sans que le désaccord le plus complet existe sur des points au sujet desquels l'accord est nécessaire pour qu'il y ait vraiment *una fides*: et l'Eglise d'Angleterre ne dispose, à son grand regret, d'aucun moyen de faire qu'il n'en soit pas ainsi.

Il faut, on l'a répété des milliers de fois aux anglicans, il faut une règle de foi vivante. Il faut un juge en chair et en os pour interpréter les lois et les enseignements de l'Eglise, comme il en faut un pour interpréter les lois et les constitutions civiles. Il faut un juge pour dirimer, non pas toutes les controverses, non pas les controverses sur des opinions qui peuvent rester libres [2], mais celles portant sur des points où l'erreur ne saurait être tolérée parce qu'elle entraînerait des conséquences regrettables soit pour l'intégrité du dogme, soit pour la pureté de la morale.

Il serait oiseux de prétendre que le juge vivant est l'Eglise universelle réunie en concile œcuménique, d'autant que, d'après le Révérend Stone et tous les membres de la Haute Eglise, l'Eglise universelle se compose de l'Eglise catholique romaine, de l'Eglise anglicane et de l'Eglise grecque. Il n'est pas précisément facile de les réunir en concile œcuménique.

Si le livre du Révérend Stone avait été publié par un catholique, par un prêtre catholique surtout, il serait déféré au tribunal suprême du chef de l'Eglise catholique, apostolique, romaine, le vicaire de Jésus-Christ, le successeur de ce Pierre à qui Notre-Seigneur a dit : *Confirme tes frères*. Le successeur de Pierre dirait à l'auteur de ce livre :

[1] What is matter of faith must be capable of being proved ont of Holy Scripture; yet that, not according to the private sense of individuals, but according to the uniform teaching of the Church. (*The Rule of Faith*, p. 36). — Si l'on veut se convaincre que telle est bien la Règle de foi adoptée par la Haute Eglise et connaître l'explication qu'elle en donne, on n'a qu'à lire le petit manuel du Rév. Vernon Staley : ***The catholic religion***, p. 126 et suiv., qui est une sorte de catéchisme ritualiste.

[1] N° du 17 mars.

[2] Dans l'article déjà cité, le *Church Times* dit, en parlant des partisans de l'unité doctrinale : « Ils traitent le christianisme comme une pure philosophie, dont les chrétiens seraient les adeptes. De là leur impatience si les professeurs de cette philosophie laissent le moindre coin inexploré. Si un disciple pose une question à ses maîtres, il a droit, semblent-ils croire, à une réponse catégorique et autorisée. » On voit, par cet exemple, à quels misérables subterfuges l'anglicanisme est réduit à recourir pour justifier sa position.

« Vous avez erré dans la foi. » Si cet auteur reconnaissait et désavouait ses erreurs, tout serait fini. Si, au contraire, il les soutenait avec opiniâtreté, tout serait fini encore ; car tous les catholiques lui diraient : « Vous êtes un hérétique. » Or, un hérétique de plus ou de moins, ce n'est pas une affaire. C'est tout simplement un soldat qui déserte son régiment. L'armée ne le connaît plus ; pour l'avoir rejeté, elle n'en demeure pas moins l'armée ; au contraire, elle demeure l'armée précisément parce qu'en rejetant les déserteurs et les traîtres, elle assure le maintien dans ses rangs de ce qui fait une armée : la discipline.

Enlevez ce principe d'unité et le *Unus Dominus, una fides, unum baptisma,* n'est plus qu'une phrase vide de sens. Il y a bien un seul Seigneur, mais il n'y a plus une seule foi. Les uns font consister leur foi à croire que le corps et le sang de Notre-Seigneur sont réellement présents dans l'Eucharistie, et les autres à croire que l'Eucharistie n'est qu'un symbole ; les uns prétendent que les ministres sont des prêtres et qu'ils ont le pouvoir de remettre les péchés, les autres le nient formellement.

Il n'y a pas non plus un seul baptême. Il y a le baptême du Révérend Darwell Stone, et il y a le baptême de Gorham.

Une société privée à ce point d'unité et de tout principe d'unité depuis trois siècles et demi, peut-elle être une Eglise, une portion de l'Eglise instituée par Notre-Seigneur ? Evidemment non. Vous voyez cela, vous, lecteurs de l'*Ami*. Les enfants de votre catéchisme le voient. L'éminent principal du Séminaire des Missions de Dorchester, intelligent et instruit comme il l'est, ne le voit pas. Un grand nombre d'autres autour de lui ne le voient pas. Que leur manque-t-il donc ? Il leur manque ce quelque chose qui fait voir les choses de la foi. Ce quelque chose, c'est la lumière de la grâce, et cette lumière s'obtient par la prière. Prions donc, non pas seulement le Vendredi Saint, mais tous les jours, pour que Dieu accorde cette lumière à tant de nobles âmes qui en sont privées. *Oremus pro hæreticis et schismaticis : ut Deus et Dominus noster eruat eos ab erroribus universis ; et ad sanctam Matrem Ecclesiam Catholicam atque Apostolicam revocare dignetur.*

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Oui ou non, les traductions en langue vulgaire des Livres Saints, faites par des auteurs catholiques et publiées sans autorisation, peuvent-elles être permises à des étudiants en théologie ?

2° Que faut-il penser, au point de vue des règles de l'Index, de la lecture de la Bible en langue vulgaire ?

R. — Ad I. D'un côté vous avez, pour l'interprétation sévère, Pennachi [1], Moureau [2] Génicot [3], Desjardins [4], etc.; et de l'autre, pour l'interprétation bénigne, Péries [5], Vermeersch [6], etc., tous hommes de valeur. C'est donc une preuve que le texte de la loi n'est pas clair et a besoin d'une déclaration authentique. En attendant qu'elle ait lieu, vous ne pouvez imposer dans la *pratique* le choix de l'opinion sévère, bien que vous soyez libre de lui donner la préférence dans votre enseignement, mais à titre d'opinion théorique. Dans des conditions comme celles-ci, nous suspendons notre jugement en attendant celui du Saint-Siège.

Ad II. Il nous est impossible de bien répondre à la question sans jeter un coup d'œil sur la formation de la loi relative à la lecture de la Bible en langue vulgaire, afin de bien comprendre la pensée qui a dirigé l'Eglise dans la rédaction de l'article 7 de la Constitution *Officiorum*. Nous partagerons notre étude en trois périodes : 1° avant le Concile de Trente ; 2° la règle IV de l'Index ancien ; 3° l'article 7 de l'Index nouveau.

§ I. — De l'origine de l'Eglise au Concile de Trente

1° Saint Augustin. — Il attribue les hérésies à la mauvaise interprétation des Livres saints : « Non natæ sunt hæreses et quædam dogmata illaqueantia animas et in profundum præcipitantia, nisi dum Scripturæ bonæ intelliguntur non bene, et quod in eis non bene intelligitur etiam temere et audacter asseritur [7]. »

Aussi déclare-t-il que ceux-là seuls qui sont chargés d'instruire les autres doivent lire l'Ecriture sainte : « Homo fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios instruendos, itaque multi per hæc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt [8]. »

2° Vincent de Lérins exprime la même pensée : « Sacram Scripturam alius aliter interpretatur, aliter namque illam Novitianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, Eunomius, aliter postremo Nestorius. »

3° En 1199, on fit à Metz une version de la Bible en langue vulgaire ; elle fut bientôt entre toutes les mains ; les laïques et les femmes elles-mêmes la lisaient avidement et dans des conventicules secrets la commentaient en s'exhortant mutuellement. Le clergé paroissial ayant entrepris de corriger cet abus, les fidèles résistèrent et cherchèrent à prouver par des raisons tirées de l'Ecriture même, que, loin d'être répréhensible, il

[1] *In Const. apost.* Officiorum ac munerum *brevis commentatio*, p. 82.
[2] *La nouvelle législation de l'Index*, p. 51, 3°.
[3] *Theologiæ moralis Institutiones*, I, p. 420, n° 453, 1°, 2°.
[4] *Etudes* des RR. PP. Jésuites, 20 mars 1897, p. 745,
[5] *L'Index*, p. 82.
[6] *De prohib. et censura librorum*, p. 77, n° 16, 4°.
[7] *In Ev. S. Joann.*, tract. 18.
[8] *De doctr. christ.*, lib. I.

fallait au contraire encourager ce désir de comprendre l'Ecriture.

L'évêque recourut au Souverain Pontife ; Innocent III lui répondit que les fidèles étaient à blâmer, parce qu'ils usurpaient un rôle qui ne leur appartient pas; quant à lui, il devait faire une enquête pour connaître l'auteur de la traduction et ses intentions, la bonne foi des personnes qui en faisaient usage, et agir en conséquence.

La parole du pontife romain ne fut pas exécutée à la lettre, témoin cette plainte qu'on lit dans une lettre du même pape à l'abbé de Morimond : « Nuper idem episcopus per suas nobis litteras intimavit, quod quidam eorum, quos notabiles prioribus litteris denotarat, mandatis recusant Apostolicis obedire, quibusdam eorum clanculo, quibusdam vero quin publice, obediendum esse dicentibus soli Deo. »

En 1229, on lit dans un Concile de Toulouse en parlant de la Bible : « Sed ne præmissos libros habeant in vulgari translatione, arctissime inhibemus. » On excepte le psautier et le Bréviaire.

Même prohibition aux conciles de Tarragone, en 1233, et de Régiers, en 1246.

En 1279, Jacques 1er d'Aragon interdit aux prêtres et aux laïques la garde de la Bible en langue *romane*.

En 1408, le concile d'Oxford voit surtout la difficulté pour le traducteur de rendre fidèlement la pensée des écrivains inspirés et il interdit toute traduction en anglais : « Periculosa res est, testante B. Hieronymo, textum S. Scripturæ de uno in aliud idioma transferre, eo quod in ipsis translationibus non de facili idem in omnibus sensus retinetur. »

Comme cette tendance à la sévérité devenait de plus en plus universelle, elle fut confirmée par Paul II, en 1464. Henri VIII lui même déclarait en 1530 que les traductions en langue vulgaire étaient dangereuses et que l'usage n'en pouvait être autorisé sans la permission des supérieurs.

Mais Luther prêchait ouvertement le contraire ; son but était de vulgariser la lecture de la Bible en langue vulgaire afin de donner à ses erreurs l'appui de l'Ecriture. Ceci va nous expliquer la législation inaugurée par le concile de Trente.

§ II. — Législation du Concile de Trente

1° *Préparation de la loi.* On s'en occupa dans les réunions privées du 1er au 17 mars 1546. Deux courants d'opinions se manifestèrent, les uns inclinant pour la sévérité et les autres pour la modération. L'évêque d'Acqui disait : « Sacra Biblia non esse convertenda in linguam vernaculam, ne forte ignari nefarios sensus Sacræ Scripturæ pro sua libidine affingerent atque in varios errores prolaberentur; sufficere enim mulieribus et plebeiis, ut sacrarum Litterarum sensum a concionatoribus excipiant. »

Et le cardinal de Jaen : « In primis Hispaniæ prelati Gallique omnes et magna pars Italorum in negativam partem inclinant, magnique apud Concilium momenti et existimationis esse debet, quod duo illa amplissima regna Hispaniarum et Galliæ ita versionem in vernaculam linguam detestentur, ut nedum pluribus edictis pœnis gravissimis et prohibitionibus publicis vetuerint. »

D'autre part le cardinal Madrucci voyait avec répugnance placer parmi les *abus* la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire : « Utinam, disait-il, græcæ et hebraicæ linguæ professores numquam in Germania fuissent, quia hac miseria nos hodie careremus et infelix Germania non tam misere in tot hæreses delapsa fuisset ! »

Ne pouvant s'entendre, on s'en remit à la décision du Souverain Pontife : « Cum res adeo difficilis, controversa et dubia inter Patres esset, concludunt Acta 17 mart., ut quæ pars prævaleret in nobis, recte cognosci non posset, tum Sacra Synodus statuit Summ. Pontificem consulere ejusque sententiæ acquiescere. »

2° *Loi promulguée par l'Index.* On lit à l'article IV des anciennes règles de l'Index :

> Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem, detrimenti quam utilitatis oriri; hac in parte judicium Episcopi, aut Inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii Bibliorum, a catholicis auctoribus versorum, lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse, quam facultatem in scriptis habeant.
>
> Qui autem absque tali facultate ea legere, seu habere præsumpserit, nisi prius Bibliis Ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit.

La règle de l'Index pouvait avoir un double sens : l'un *large*, qu'on peut ainsi paraphraser : « Les évêques et les Inquisiteurs ont le droit d'approuver la *publication* des traductions de la Bible en langue vulgaire ; la lecture de ces traductions cependant ne sera permise qu'à ceux qui en auront obtenu la faculté écrite de leur curé ou de leur confesseur... » ; l'autre *restreint* : « Quiconque parmi les fidèles voudra lire les traductions de la Bible faites en langue vulgaire par les catholiques, devra en obtenir la permission par écrit, de l'évêque ou de l'inquisiteur, qui ne la donneront que sur un certificat du curé ou du confesseur constatant que la personne retirera du profit spirituel, et non du scandale, de la lecture de l'Ecriture sainte. »

Les évêques et les inquisiteurs se montrèrent trop faciles pour accorder les permissions dont parlait la règle IV ; et les supérieurs des Réguliers s'arrogeaient les mêmes pouvoirs ; aussi Clément VIII jugea à propos de retirer la faculté qui y était contenue. Il proteste qu'en imprimant à nouveau la règle IV « il ne donne aux évêques, aux inquisiteurs et aux supérieurs réguliers aucun pouvoir pour permettre d'acheter, de lire ou de garder des Bibles en langue vulgaire, car les ordres et l'usage de la sainte Inquisition romaine

et universelle leur ont retiré l'autorisation d'accorder ces permissions de lire et de garder des Bibles en langue vulgaire, ou n'importe quelles parties de la sainte Ecriture, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament, éditées en n'importe quelle langue vulgaire. »

Au point de vue dogmatique, l'Eglise eut à défendre plusieurs fois les principes sur lesquels reposait la loi.

1) La Bulle *Unigenitus* a condamné les huit propositions suivantes relatives à la lecture de la Bible en langue vulgaire :

79. Utile et necessarium est omni tempore, omni loco, et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacræ Scripturæ.

80. Lectio sacræ Scripturæ est pro omnibus.

81. Obscuritas sancti verbi Dei non est laicis ratio dispensandi se ipsos ab ejus lectione.

82. Dies Dominicus a Christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctarum Scripturarum. Damnosum est, velle Christianum ab hac lectione retrahere.

83. Est illusio sibi persuadere, quod notitia mysteriorum religionis non debeat communicari feminis lectione sacrorum librorum. Non ex feminarum simplicitate, sed ex superba virorum scientia ortus est Scripturarum abusus, et natæ sunt hæreses.

84. Abripere e Christianorum manibus Novum Testamentum seu eis illud clausum tenere, auferendo eis modum istud intelligendi, est illis Christi os obturare.

85. Interdicere Christianis lectionem sacræ Scripturæ, præsertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis, et facere, ut patiantur speciem quamdam excommunicationis.

86. Eripere simplici populo hoc solatium jungendi vocem suam voci totius Ecclesiæ, est usus contrarius praxi apostolicæ et intentioni Dei. [1]

2) La constitution *Auctorem fidei*, qui condamne le conciliabule de Pistoie, renferme le passage suivant :

Doctrina perhibens, a lectione sacrarum Scripturarum nonnisi veram impotentiam excusare ; subjungens, ultro se prodere obscurationem, quæ ex hujusce præcepti neglectu orta est super primarias veritates religionis. Falsa, temeraria, quietis animarum perturbativa, alias in Quesnellio damnata. [2]

3) Enfin il faut rappeler le Bref de Pie VI, du 3 septembre 1816, à l'évêque de Mohilow ; il y est dit que la lecture de l'Ecriture sainte ne doit pas être permise *indiscriminatim* aux laïques.

On retrouve dans les nombreux synodes du XVIIe siècle des traces de la loi. Nous n'en citerons que deux : *a*) celui de Narbonne, en 1609 :

Biblia sacra idiomate gallico legere aut domi retinere nemini liceat, nisi ab Episcopo aut ejus Vicario generali expressa in scriptis obtenta licentia ;

b) et celui de Liège, en 1619 :

Quum tumultuosis ac miseris temporibus a piis et eruditis viris compertum sit, varias opiniones erroneas irrepsisse, eo quod sacra Biblia vulgari lingua versa facile domi suæ, in officiis ac hospitiis habeant, Nos huic malo occurrere volentes, omnibus et singulis diœcesis Leodiensis curatis ac pastoribus mandamus ac præcipimus, ut prima post harum receptionem Dominica subditis suis publicent nulli in posterum talia Biblia in lingua vulgari legere licere aut domi retinere, nisi obtenta in scriptis a Vicario Nostro generali aut ejus deputatis litteris, illa nihilominus infra octiduum pastoribus suis examinanda deferant, nullam alias peccatorum suorum veniam percepturi.

Benoît XIV, après avoir cité les nombreux synodes où se trouve promulguée la défense de lire la Bible en langue vulgaire, appprouve cette disposition pour les contrées où l'abus a prévalu ; il pense au contraire qu'on n'en doit pas parler, de peur d'éveiller la curiosité malsaine, dans les pays où la loi ecclésiastique sur ce point est observée.

Les choses furent modifiées par le décret du 13 juin 1757 où on lit : « Si ces versions de la Bible en langue vulgaire ont été approuvées par le Siège Apostolique ou publiées avec des annotations tirées des Pères de l'Eglise ou d'auteurs doctes et catholiques, elles sont permises. »

En pratique, on regarda ce décret comme renfermant une abrogation de la règle IV.

On ne se croyait tenu, dit M. Boudinhon, à solliciter aucune permission spéciale pour lire et mettre entre toutes les mains les versions en langue vulgaire approuvées par le Saint-Siège ou par des évêques. Le conseil demandé au curé ou au confesseur pouvait être requis par une obligation de prudence morale ; on ne pensait pas qu'il fût nécessaire de solliciter leur autorisation pour se mettre en règle avec les lois de l'Index. Théoriquement, cette interprétation bénigne me semble inexacte. Un avis de la Sacrée Congrégation de l'Index, du jeudi 7 janvier 1836, ne permet guère de doute à ce sujet. Après avoir indiqué les dangers que peut faire courir à la foi des fidèles l'inobservation des lois ecclésiastiques, tant sur la publication que sur la lecture des traductions de la Bible en langue vulgaire, la Sacrée Congrégation « croit devoir rappeler à tous, suivant les décrets antérieurs, que l'on ne doit point permettre les versions de la Bible en langue vulgaire, sauf celles qui ont été approuvées par le Siège Apostolique ou publiées avec des annotations tirées des Pères de l'Eglise ou des auteurs doctes et catholiques ; de plus il faut insister sur les prescriptions portées à ce sujet par la quatrième règle de l'Index et plus tard par le *Mandatum* de Clément VIII. » Par conséquent, aux yeux de la Sacrée Congrégation, l'approbation donnée à certaines traductions ne supprimait pas la nécessité d'obtenir du Saint-Siège l'autorisation de les lire ; les évêques, les Inquisiteurs et les Prélats réguliers n'avaient à cet égard, sauf indult, aucun pouvoir ; enfin, le consentement du curé ou confesseur demeurait requis [1].

Nous pouvons encore citer, en faveur du maintien de la règle IV, ce passage d'une Encyclique de Grégoire XVI, du 8 mai 1844 : « Confirmans et innovans auctoritate Apostolica præscriptiones jam diu editas super editione, divulgatione, lectione et retentione S. Scripturarum in vulgares linguas translatarum... »

Quel était donc l'enseignement catholique au sujet de la lecture de la Bible en langue vulgaire immédiatement avant les nouvelles règles de l'Index ?

a) Les auteurs les plus estimés enseignaient que, du moment où le livre lui-même était en

[1] Denzinger, *Enchiridion*, nos 1294-1301.
[2] *Ibid.*, no 1430.

[1] *Canoniste*, 1897, p. 302.

règle, c'est-à-dire avait été publié avec les autorisations voulues, la permission de l'évêque n'était requise que s'il y avait une défense particulière dans le diocèse. « Prohibentur, dit Cl. Marc, 3° : Biblia in lingua vulgari, nisi approbata fuerint a S. Sede, vel edita cum notis desumptis ex SS. Patribus, vel doctis catholicisque viris. Alterutra autem conditione impleta, probabile est nullam requiri licentiam, nisi ab Episcopo specialis prohibitio facta fuerit[1]. »

b) On enseignait de même que l'obligation de recourir au curé ou au confesseur avait disparu, à raison de la longue pratique contraire. On peut cependant citer, à l'encontre de cet enseignement, des conciles du milieu de ce siècle qui conseillent aux fidèles de recourir au curé ou au confesseur : « Consulendum erit fidelibus, dit le concile d'Utrecht en 1865, ut pro illis legendis retinendisque a parocho vel confessario licentiam expostulent. »

Il est facile de voir par ces détails sur la formation de la loi, que l'Eglise, en apportant une certaine sévérité pour autoriser la lecture de la Bible en langue vulgaire, était mue par un double motif : la difficulté pour les traducteurs de bien rendre la pensée de l'écrivain sacré, et les dangers que peut présenter pour certains fidèles la lecture intégrale, même d'une traduction conforme.

Pour obvier au premier inconvénient, elle exige que les traductions soient approuvées par le Saint-Siège quand il n'y a pas de notes, et par l'évêque quand il y a des notes tirées des Pères de l'Eglise ou des auteurs catholiques, afin de voir si elles sont exactes.

Quant au second inconvénient, il a beaucoup diminué de nos jours, au témoignage même des évêques les plus zélés, qui ont cru pouvoir en conscience laisser toute liberté à leurs fidèles à ce sujet. Des auteurs estimés, écrivant à Rome même, comme Cl. Marc, regardaient la loi comme abolie, parce que la présomption de péril général avait disparu. D'ailleurs le nouvel Index leur donne raison, puisqu'il n'exige aucune permission pour les lecteurs, comme nous allons le voir.

§ III. — Législation de l'Index nouveau

L'article 7 a reproduit les considérants de la règle IV : « Cum experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri... »

Quels sont les inconvénients que les rédacteurs ont eus en vue en rédigeant cet article ?

a) A coup sûr, on peut dire qu'ils n'ont pas, comme ceux qui ont rédigé la règle IV, visé les inconvénients qu'il y avait autrefois pour l'ensemble des fidèles à lire même les traductions approuvées de la Bible faites par des auteurs catholiques, puisqu'ils ont, d'accord avec la pratique commune, supprimé l'obligation de solliciter la permission personnelle.

b) Ils n'ont pas voulu dire que toute traduction même approuvée des auteurs catholiques, présente plus d'inconvénients que d'avantages, puisqu'ils autorisent indistinctement pour tous la lecture de ces traductions approuvées.

c) Ce qui ressort de l'ensemble de la loi, c'est qu'une traduction, même faite par un auteur catholique, est sujette à l'erreur et a besoin d'une révision sérieuse de la part de l'autorité ecclésiastique, et qu'il y aurait plus d'inconvénients que d'avantages à laisser les auteurs catholiques publier leurs traductions en dehors de la surveillance de l'Eglise.

Sous peine de fausser la loi, on ne peut voir rien autre chose dans le préambule de l'article 7.

[1] Cl. Marc, *Institutiones morales*, t. I, n. 455, édit. IV.

Q. — Je viens de lire la réponse que dans votre numéro de la semaine dernière vous faites à un confrère sur le cas de celui qui creuse, sans raison, un puits dans son champ, uniquement pour nuire à son voisin et vider le puits de ce voisin. Vous concluez que cet acte est contraire à la charité, non à la justice. Voulez-vous me permettre une objection ?

Le propriétaire d'un champ peut creuser un puits dans son champ, c'est son droit, surtout s'il en a besoin, dût cette action nuire à son voisin. De sorte que creuser un puits dans sa propriété, c'est une action juste, puisque tout propriétaire a le droit de la poser. — Mais si cette action est juste *per se*, elle peut être injuste *per accidens*. Car si le droit de propriété donne au propriétaire A le droit d'user de sa propriété, comme il l'entend, et par conséquent d'y creuser un puits là où il voudra, ce droit d'user de sa propriété n'est pas illimité et peut se trouver limité par le droit qu'a le voisin B sur sa propriété. Le voisin B, qui possède déjà son puits, a bien le droit d'en jouir tranquillement, et ce droit, le voisin A doit le respecter en toute justice et par conséquent ne pas mettre obstacle *sans raison* à la jouissance du droit que B a sur son puits. Que s'il veut dans son champ creuser un puits à côté de celui de B, il doit au moins avertir B pour que celui-ci prenne ses mesures afin de n'être pas totalement privé d'eau, ou du moins avoir un intérêt sérieux à avoir son puits, intérêt personnel qu'il peut préférer à l'intérêt de B. Mais s'il creuse le puits sans aucune raison, uniquement pour nuire, je dis que son action juste *per se* est injuste *per accidens*, étant donné qu'il n'a aucune raison de poser cette action damnificative ; car la haine n'est pas une raison.

Que diriez-vous par exemple de celui qui met le feu à sa propre maison, sans aucune raison, par pur caprice, quoiqu'il doive par là incendier la maison du voisin ? Direz-vous que son action juste *per se*, puisqu'il a le droit *per se* de la poser, soit juste aussi dans le cas ? Elle est injuste, précisément parce qu'il n'a aucune raison d'utilité à la poser d'une part, et que d'autre part elle doit nuire au droit du voisin de jouir tranquillement de son bien.

L'exemple que vous citez de l'homme riche qui allume son cigare avec un billet de banque, ne porte pas dans la question qui nous occupe, puisque en somme son acte tout déraisonnable qu'il soit ne viole le droit de personne. Au contraire l'acte de creuser un puits, sans aucune raison, par la raison seule de nuire à son prochain, n'est pas seulement un acte déraisonnable et contraire à la charité, c'est un acte qui nuit à autrui en l'empêchant sans raison de jouir d'un droit acquis.

Prenons un autre exemple. Ai je le droit de refuser la restitution d'un dépôt au déposant qui me le réclame ?

Non, je n'ai pas ce droit, parce que *per se* tout déposant a le droit de réclamer son dépôt. Donc refuser de rendre le dépôt est injuste *per se*. Mais si j'ai une raison de le garder, alors le refus devient juste. Pourquoi ? parce que, si le déposant a le droit *per se* de réclamer son dépôt, *per accidens* il se peut que dans un cas il n'ait pas ce droit.

D'où je conclus que le voisin B peut avec raison se plaindre d'une injustice. Car il est certain que le but visé par A est injuste, et même sans examiner si le moyen employé est juste ou non, la fin est certainement injuste, et il y a là une obligation de réparer.

Que diriez-vous en effet au voisin A s'il venait à confesse ? Qu'il doit se repentir de sa mauvaise action, et que du moment que ce puits ne lui sert de rien, il faut qu'il le bouche. Il a péché en voulant faire du tort à son prochain, et s'il refuse de boucher le puits, il continue de vouloir ce tort. Donc s'il se repent, il bouchera le puits, qui ne lui sert de rien, et rendra au voisin son eau. Vous voyez qu'en fait vous en viendriez, comme moi, à imposer la restitution.

Et s'il y a une restitution à faire, c'est qu'un droit a été lésé. Donc l'action de creuser le puits sans raison a été injuste.

L'intention ne change rien, c'est vrai, à la nature d'un acte. Par exemple le juge qui condamne avec plaisir, mais justement son ennemi, ne commet pas une injustice, mais un péché contre la charité. Mais en morale un acte change de nature, suivant qu'il est fait avec ou sans raison, et si l'acte damnificatif n'est pas toujours injuste, c'est seulement lorsqu'il est posé avec une raison. Mais on ne peut avoir le droit de poser un acte damnificatif, qui viole le droit d'autrui, à moins d'avoir une raison suffisante et proportionnée.

R. — La réponse donnée était exacte, au double point de vue de la raison et de l'autorité. Votre argumentation ne nous persuade pas que nous ayons fait erreur. Ce qui est juste *per se*, dites-vous, peut devenir injuste *per accidens*, quand il n'y a pas raison légitime d'user d'un droit dont l'exercice cause du tort au prochain. Voilà ce que nous ne saurions admettre. Dites qu'une action juste peut être licite *per se* au titre abstrait de justice, quoique en même temps illicite *per accidens* au titre de charité violée, ce sera vrai et c'est ce que nous avons dit à propos de l'homme qui creuse un puits sur son terrain, avec l'intention malicieuse de tarir celui de son voisin. Mais nous ne voyons pas ce que vous pouvez bien entendre par injuste *per accidens*, ce qui est juste étant toujours objectivement juste indépendamment de l'intention de celui qui agit, car la justice est une vertu qui a son fondement et sa mesure *in rebus*.

Votre exemple de l'homme qui incendie sa maison et brûle occasionnellement celle du voisin n'est pas *ad rem*. Nous avons là autre chose que la résultante *indirecte* et *négative* de l'usage positif d'un droit. C'est le feu allumé qui positivement cause le dommage, et ce n'est pas le feu qui brûle la maison de l'incendiaire, c'est le feu supplémentaire qui, de par la volonté de celui-ci, s'attaque à l'immeuble d'à côté. Il y a là une damnification directe qui ne résulte pas du tout *per accidens* de l'usage d'un droit. Si votre homme « au puits » s'avisait de pomper l'eau du voisin pour alimenter les machines qui creusent le sien, ce serait injustice parce qu'alors son action positive aurait pour terme immédiat le dommage causé, la violation d'un droit qui est à respecter, cette eau étant la propriété du voisin, tant qu'elle reste dans son puits.

Mais le cas proposé est tout autre ; il ne présente *réellement* aucune damnification directement causée par l'action de l'homme qui creuse un puits sur sa propriété. Encore une fois, l'intention damnificatrice, quoique directe et très primaire dans sa volonté, ne fait rien à l'affaire, et n'empêche point que ce qu'il fait ne soit l'exercice de *son droit*. Si vous tenez absolument à appeler injustice *per accidens* l'abus de la justice, c'est une autre affaire et il faudra introduire une nouvelle terminologie dans le traité *De Justitia*. Jusque-là, on continuera de vous dire que l'abus d'un droit est chose mauvaise et répréhensible quant à la lésion *d'autres vertus* qui sont en jeu, mais non pas la négation du droit en lui-même, comme l'abus du mariage par exemple, laisse intact le droit matrimonial, encore qu'il blesse certaines autres lois destinées à en modérer le bon usage dans l'intérêt bien entendu de la morale humaine dans son ensemble.

Vous parlez de restitution. Attention, s. v. p. ! Je puis très bien, moi confesseur, imposer à mon pénitent la réparation d'un mal causé au prochain autrement qu'à titre de restitution. Qui dit restitution dit obligation de justice ; on la nie dans le cas présent ; ce qui n'empêche point de laisser subsister l'obligation de charité dans toute sa rigueur. Examinez de près ces distinctions capitales, et vous verrez que les théologiens n'ont pas eu le tort que vous supposez, en les appliquant au cas de morale qui fait l'objet de la présente discussion.

Q. — Il est hors de doute que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes sans exception, et que par suite tous les hommes peuvent parvenir au salut, en vertu de la grâce suffisante qui leur est offerte, et avec l'aide de laquelle ils peuvent arriver à appartenir, sinon au corps, du moins à l'âme de l'Eglise.

Il est également hors de doute que les enfants qui meurent sans avoir reçu le baptême ne sont pas sauvés, puisque incapables du baptême de désir, ils n'appartiennent ni au corps ni à l'âme de l'Eglise.

Comment concilier ces deux points de doctrine ? Car ou ces enfants ont eu la grâce sanctifiante, ou ils en ont été privés. — Dans le premier cas, je cherche l'obstacle volontaire qu'ils ont pu y apporter. — Dans le second, je me demande quelle part ils ont eu à la rédemption. — V. g., voici deux jumeaux dont l'un a pu être baptisé avant de mourir et non pas l'autre. Il est certain que le premier est dans le ciel et non pas le second. Or, comment dire que la grâce suffisante a été également offerte aux deux, ou que l'un y a répondu mieux que l'autre ?

Nous savons parfaitement que la grâce du salut est un don purement gratuit que Dieu ne nous doit pas ; mais nous savons aussi que d'après l'enseignement catholique, pas un seul homme n'est resté étranger au bienfait de la rédemption et aux grâces surnaturelles, fruit du sacrifice dont « l'autel fut au Calvaire, selon la belle pensée d'Origène, et dont le sang de la victime baigna l'univers. »

Voilà pourquoi nous restons à nous demander quelle part les enfants morts sans baptême ont-ils pu avoir à

cette rédemption, et comment peut-on dire qu'ils ont eu la grâce suffisante, puisqu'il leur a été impossible de se sauver ?

R. — Pour arriver à une solution claire et satisfaisante de la difficulté proposée, il importe d'user d'une grande précision dans les formules.

I. — Jésus-Christ est mort pour tous les hommes sans exception ; c'est-à-dire que sa mort a été la rédemption sutfisante et surabondante de tous les hommes ; qu'elle a été offerte à Dieu et acceptée par lui pour tous les hommes et pour chacun d'eux en particulier. En conséquence, Dieu qui veut, de volonté antécédente, sérieuse et efficace, le salut de tous les hommes par les mérites de son Fils, a préparé effectivement à tous les hommes en général et à chacun d'eux en particulier les moyens d'obtenir le salut. La préparation de ces moyens est l'effet réel de sa volonté antécédente de sauver tous les hommes en vertu de la Rédemption.

Mais, dans cette préparation des moyens de salut, Dieu a tenu compte de la nature humaine dont il est le Créateur, de l'ordre qu'il a mis lui-même dans l'univers, des conditions dans lesquelles il a placé les hommes dans la famille et dans la société. Ainsi, ayant créé l'homme libre, il n'a pas voulu sauver les hommes adultes sans leur coopération, qu'ils peuvent refuser ; ayant fait dépendre les enfants de leurs parents pour tout ce qui tient à la vie du corps, il leur a aussi préparé par l'intermédiaire de leurs parents le moyen d'obtenir le salut ; ayant créé l'homme pour vivre en société, il a institué la société spirituelle dans laquelle il a déposé les moyens de salut. Il peut arriver et il arrive que ces moyens de salut, préparés par Dieu en vertu des mérites de la Rédemption universelle et suffisante pour sauver tous les hommes, manquent leur effet par la faute des hommes qui ne les emploient pas. Et ainsi les hommes encourent la réprobation que Dieu leur inflige justement comme un supplice, s'ils l'ont méritée par une faute personnelle, ou qu'il leur laisse supporter comme une privation motivée par la faute originelle, s'ils ont été privés du salut sans qu'il y ait eu faute de leur part et uniquement parce que par le défaut des causes secondes, de leurs parents, de la société, des ministres de l'Eglise, ou par suite d'accidents inhérents à la nature corporelle, les moyens de salut ne sont pas arrivés jusqu'à eux.

De volonté conséquente, Dieu ne les a pas mis en possession du salut ; mais la faute en est ou le péché, ou le défaut de la créature, mais non la volonté divine, ou la Providence ou l'insuffisance de la Rédemption.

II. — Les enfants morts sans baptême ne sont pas tous exclus du salut. Car là où l'Evangile n'est pas connu, les parents peuvent obtenir pour leurs enfants la rémission du péché originel ; c'est la doctrine commune.

Là où l'Evangile a été promulgué, les enfants ne peuvent être sauvés que par le baptême, et comme ils ne peuvent par eux-mêmes ni le désirer, ni se le procurer, c'est aux parents et à ceux qui en ont la charge, à les faire baptiser. Si ceux-ci ne le font pas, ce n'est pas une preuve que Dieu n'aurait pas établi un moyen de sauver les enfants en rapport avec leur condition : il n'y a qu'un défaut de la cause seconde.

Il est à remarquer que ce défaut n'est pas le fait des enfants, qui sont incapables de repousser le baptême aussi bien que de le désirer. Leur volonté qui n'existe pas, ne saurait être ici mise en jeu. Le défaut est tout entier du côté des parents ou des autres qui auraient pu ou dû procurer le baptême. Il y a plus : le défaut peut ne procéder d'aucune mauvaise volonté, d'aucune négligence coupable ; ce peut être un simple effet des causes naturelles, comme il arrive à certains enfants morts avant d'avoir vu le jour.

Dans ces cas et dans celui qu'on suppose, des deux jumeaux dont l'un peut être baptisé et l'autre non, il n'y a qu'une chose à dire : c'est que Dieu qui a préparé aux hommes les moyens de salut, parce que, de sa volonté antécédente, il veut le salut de tous, est entièrement libre de sauver en fait, en vertu de sa volonté conséquente, ceux qu'il a prédestinés :

« Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei : Quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui. » (Rom., IX, 11-13).

C'est la solution dernière, à laquelle nous sommes toujours obligés de revenir.

Q. — Dans son numéro du 13 juillet 1899, l'*Ami du Clergé* enseigne que les religieuses ont le droit de faire leur confession générale à la mère prieure.

Est-ce un *mea culpa ?*

Il écrivait en 1891 (page 680) :

« En toutes choses il faut éviter l'excès, parce que ce n'est pas là que se trouve la vérité. Ce que le Saint-Père a voulu interdire, c'est la manifestation des choses intérieures qui ne relèvent que du for de la conscience, comme sont les fautes et les tentations. »

Il s'appuyait sur les décisions de la sacrée Congrégations des Evêques et Réguliers :

« La sacrée Congrégation permet seulement que les Sœurs puissent, si elles le veulent, manifester à la supérieure leurs fautes contre les règles et leurs progrès dans les vertus ; elles doivent pour tout le reste traiter avec leur confesseur.

« La manifestation de la conscience est restreinte à présent aux manquements à la règle et aux progrès dans la vertu ; encore n'est-elle pas obligatoire, mais facultative. »

L'*Ami* de 1891 ajoutait : « Le décret du 17 décembre 1890 ne dit pas autre chose. »

Et il citait avec éloges, après le P. Lehmkuhl, le P. Pie de Langogne qui, dans son Commentaire du décret, divise les ouvertures de conscience des religieux en trois catégories : 1° celles qui regardent directement le for interne de la conscience, les fautes commises, les tentations et les dangers : tout cela réservé au confesseur ; 2° celles qui regardent la discipline extérieure : sur ce point le supérieur peut interroger ;

3° celles qui regardent le progrès dans la vertu : sur ce point le supérieur peut et doit écouter ceux qui l'interrogent.

Ou bien l'*Ami* de 1899 n'est pas le même que celui de 1891, ou bien il a changé son fusil d'épaule.

Dans le même numéro du 13 juillet 1899, l'*Ami du Clergé*, traitant la question des retraites particulières faites sous la direction exclusive de la mère prieure, écrit cette phrase : « Le rôle du prêtre consiste essentiellement à bien administrer les sacrements et à pourvoir par de sages décisions à la conscience des religieuses. »

Or il écrivait en 1894 (page 230) :

« D'après la loi ecclésiastique et l'esprit de l'Eglise, la direction des consciences est réservée aux prêtres, qui ont, en vertu de leur caractère sacerdotal et de la mission de l'Eglise, des grâces spéciales pour bien s'acquitter de ce devoir.

« Le prêtre est le seul guide légal et jouissant d'une assistance divine pour les religieuses.

« Une supérieure, non seulement ne doit pas refuser à ses religieuses la liberté de s'adresser au confesseur pour la direction, mais elle doit, en conscience, les exciter à recourir à lui.

« La supérieure qui ne favorise pas la direction du prêtre manque à un devoir de sa charge.

« Quant aux religieuses, elles doivent se persuader que le secours du prêtre leur est absolument nécessaire pour diriger leur vie spirituelle... »

Mais si « la direction des consciences est réservée au prêtre, » s'il est « le guide légal divinement assisté des religieuses, » pourquoi, pendant les retraites, l'écarter systématiquement, en vertu d'un usage intangible ? N'est-ce pas surtout pendant les retraites que le besoin de guide et de direction se fait sentir ?

Si « la supérieure doit, en conscience, exciter les religieuses à recourir au confesseur, » si c'est là « un devoir de sa charge, » pourquoi pas pendant les retraites ?

Et si « les religieuses doivent se persuader que le secours du prêtre leur est absolument nécessaire pour diriger leur vie spirituelle, » comment arriveront-elles à cette persuasion, si, aux heures les plus solennelles et les plus actives de leur vie religieuse, il est d'usage qu'elles travaillent à leur avancement sous la direction exclusive de la mère prieure ?

Saint Liguori affirme (*Praxis confessarii*, ch. IX) que Dieu redit encore à tous les confesseurs la parole qu'il adressait autrefois au prophète Jérémie : « Ecce constitui te super gentes, ut evellas..., et dissipes, et ædifices et plantes. »

Et il ajoute : « In tribus igitur præcipue posita est directio confessarii quoad animas spirituales, scilicet in meditatione, in contemplatione, in mortificatione, et in frequentia sacramentorum. »

Est-ce que la retraite n'est pas de tous les temps le plus propice pour arracher et pour planter, pour détruire et pour édifier ? N'est-ce pas surtout pendant la retraite qu'il doit être question de méditation, de contemplation, de mortification et de sacrements à recevoir ?

Et si c'est là l'objet spécial de la direction du confesseur, pourquoi l'écarter en principe, au moment précis où son ministère peut être le plus nécessaire et le plus fructueux ?

Est-ce que les prêtres eux-mêmes, est-ce que les gens du monde commencent jamais une retraite sans recourir aux avis d'un confesseur ?

Et alors, comment s'expliquer que l'*Ami du Clergé*, d'ordinaire attentif à défendre les attributions du confesseur, vienne lui dire à l'improviste et sans détours : Les retraites des religieuses ne vous regardent pas ; rien n'empêche qu'elles se fassent sous la direction exclusive de la mère prieure ; « le rôle du prêtre consiste essentiellement à bien administrer les sacrements et à pourvoir par de sages décisions à la conscience des religieuses » ?

R. — L'*Ami du Clergé* de 1899 est bien le même que celui de 1891. Et il n'a pas changé son fusil d'épaule ; il a dû seulement présenter l'arme à des consultants qui ne le questionnaient pas sur le même sujet. A chacun d'eux il a donné la réponse convenable, empruntée à une seule et même doctrine.

En 1899, on nous demandait si l'on pouvait *conserver* dans une communauté l'*usage* de faire à son entrée en religion une confession générale de ses fautes à la Mère prieure.

Nous avons très catégoriquement répondu qu'un tel usage est *nul*, qu'il n'existe plus en droit et ne saurait être maintenu en fait. Nous ne faisions ainsi que rappeler les propres expressions du décret *Quemadmodum*.

Mais, sur la foi du même décret, nous avons ajouté que les postulantes, si elles agissent librement et d'elles-mêmes, *libere ac ultro*, peuvent faire à la Mère prieure une communication de cette nature.

En 1891, on nous consultait au sujet d'une maîtresse des novices qui n'osait plus adresser aucune question aux jeunes personnes qu'elle était chargée de former à la vie religieuse.

Nous avons répondu que le Saint-Siège ne veut pas que la manifestation intime de ce qui n'appartient qu'au for de la conscience puisse être exigée ; que pour cette raison la sacrée Congrégation refusait déjà avant le décret *Quemadmodum* d'admettre dans les constitutions soumises à son examen la pratique de l'ouverture de conscience faite à la supérieure, permettant seulement que les inférieures pussent, si elles le voulaient, lui manifester leurs fautes contre la règle et leurs progrès dans les vertus.

Mais nous avons rappelé le texte du décret *Quemadmodum* qui assure aux inférieurs la liberté d'ouvrir librement et de plein gré leur âme aux supérieurs, pour recourir à leur prudence dans les doutes et les angoisses et recevoir conseil et direction pour acquérir les vertus et progresser dans la perfection.

Interdite comme obligatoire ou imposée par un point approuvé des constitutions ou de toute autre manière, la manifestation de la conscience reste facultative, non au regard des supérieures ou des maîtresses des novices, qui ne peuvent ni l'exiger ni la provoquer, mais au regard des inférieures, qui peuvent en user si elles le jugent bon.

C'est la double solution que nous avons appuyée d'une longue citation de Lehmkuhl. Comme notre vénéré confrère a plus de difficulté à accepter la seconde partie que la première, nous allons reproduire ce qu'enseigne l'éminent auteur. Après avoir dit que cette manifestation de la conscience, comme *reçue d'office*, est *entièrement interdite*, il ajoute, dans son commentaire du numéro 2 : « Quant à la communication amicale et de confiance que les sujets désireraient d'eux-mêmes faire pour leur consolation ou pour demander

conseil, elle est entièrement laissée à leur convenance. » Et sur le numéro 3, après avoir rappelé la ligne de conduite suivie par la sacrée Congrégation dans l'approbation des constitutions, savoir, de ne permettre que l'ouverture de conscience facultative en la restreignant aux manquements extérieurs et aux progrès dans la vertu, Lehmkuhl dit que, même avant le décret, il n'a pu se persuader que la sacrée Congrégation ait interdit à une religieuse d'aller trouver sa supérieure pour la consulter sur les troubles intérieurs de son âme et suivre sa direction ; puis il ajoute : « Mais il n'est plus besoin d'exprimer une opinion : les termes du décret sont clairs, cette ouverture est entièrement permise ; et même, dans un cas donné, le confesseur peut la conseiller. »

Ces derniers mots se recommandent d'eux-mêmes aux confesseurs qui, non seulement ne conseilleraient jamais une ouverture qui sortirait des limites des fautes extérieures, mais la regarderaient et voudraient la faire regarder comme interdite. Nous n'en faisons la remarque qu'en passant; nous n'avons à constater qu'une chose, savoir, que notre doctrine de 1899 est la même que celle de 1891 : interdiction de toute manifestation de conscience imposée ; liberté absolue de manifestations spontanées.

Si dans ces manifestations spontanées il se trouve des choses qui ne relèvent que du confesseur, il faut que les supérieures aient assez de discernement et de prudence pour les lui renvoyer : à cette fin la classification du P. Pie de Langogne que nous avons citée en 1891, leur sera très utile.

En 1894, on nous demandait notre avis sur la conduite tenue dans une communauté où le confesseur était tenu à l'écart pour tout ce qui est de la direction spirituelle des religieuses. Nous n'avions pas à rappeler que la supérieure n'a pas le droit d'imposer ou de solliciter l'ouverture de conscience, puisqu'on nous assurait que cette ouverture n'avait plus lieu, au point même que les religieuses, ne recevant de direction ni du confesseur ni de la supérieure, en étaient réduites à se diriger elles-mêmes. Nous n'avions pas non plus à insister sur la liberté qu'ont les religieuses de s'adresser spontanément à leur supérieure dans leurs doutes et leurs difficultés, parce que cette ouverture libre et spontanée n'est qu'accidentelle et ne peut tenir lieu d'une direction habituelle et régulière. Nous n'avions qu'à accentuer le rôle nécessaire et ordinaire du confesseur dans la direction spirituelle des religieuses : c'est ce que nous avons fait.

Nous n'avons rien à retirer de ce que nous avons affirmé alors et appuyé sur l'avis des auteurs les plus sûrs.

Mais, en rappelant et en accentuant le rôle du confesseur, nous n'avons pas affirmé que la direction appartienne au confesseur d'une manière tellement *exclusive* qu'il soit *interdit* aux religieuses de faire *spontanément* aucune ouverture en matière de direction à leur supérieur : c'eût été contraire au numéro 3 du décret *Quemadmodum*. Il ressort seulement de notre réponse que le confesseur ne doit pas être exclu de la direction spirituelle des religieuses, mais qu'il en est au contraire l'agent ordinaire et nécessaire, et que, si dans les communications spontanées faites à la supérieure, il se rencontre des choses qui ne peuvent être traitées que par le confesseur, la supérieure doit les renvoyer à sa décision.

Nous n'avons rien dit en 1899 qui contredise cette doctrine, en parlant des retraites faites sous la direction *exclusive* de la supérieure. Car : 1° nous avons exprimé un avis défavorable à cette pratique, en la disant difficile à observer sans aller contre le décret *Quemadmodum*. Si nous ne l'avons pas déclarée impossible, c'est qu'on peut, à la grande rigueur, y observer le décret : par exemple, la supérieure peut indiquer une série de méditations et d'exercices que suivra la retraitante ; elle peut y ajouter ses exhortations et ses avis, tout en s'abstenant d'exiger ou de provoquer l'ouverture de conscience, et en procurant à la retraitante le secours d'un confesseur qui peut être l'aumônier ordinaire, ou un autre que la sœur désirerait. — 2° Nous avons insisté sur les raisons qui peuvent rendre nécessaire pendant cette retraite l'intervention d'un confesseur ; au confesseur il appartiendra, comme nous l'avons dit, de bien administrer les sacrements et de pourvoir par de sages décisions à la conscience de la retraitante, en lui appliquant pour sa conduite et sa direction les principes de la théologie morale, ascétique et mystique.

Ainsi s'harmonisent entre elles nos solutions de 1891, de 1894, et de 1899.

C'est donc pour nous avoir lu trop superficiellement que notre vénérable confrère a cru saisir des contradictions qui n'existent pas, et qu'il nous attribue une énormité dont nous n'avons heureusement pas à endosser la responsabilité, d'avoir déclaré au confesseur « sans détours et à l'improviste que les retraites des religieuses ne le regardent pas. »

Nous avons défendu et nous défendrons toujours contre les pratiques abusives qu'a supprimées le décret *Quemadmodum*, les attributions du confesseur, et contre les restrictions que certains confesseurs pourraient être tentés d'y apporter, l'entière liberté assurée aux religieuses par le même décret, de communiquer librement et spontanément avec leurs supérieures, à l'effet d'en obtenir dans leurs doutes et leurs angoisses conseil et direction pour l'acquisition des vertus et pour le progrès dans la perfection.

Q. — Dans le numéro 29, page 672, un de vos abonnés signale une réponse en contradiction avec le *Manuel pratique du jeune prêtre*, par M. Cantegril.

Il me semble que cette réponse de l'*Ami* est aussi opposée à ce que dit le P. Marc *(Institut. Mor. Alphon-*

sianæ, 2e édition, 1886, n° 2079, 8°) : « Quando, ratione impertiendæ benedictionis, celebranda est Missa pro sponso et sponsa, sacerdos non tenetur illam applicare pro sponsis, nisi stipendium accipiat : quare liberum illi est pro alio offerente applicare. » Le P. Marc renvoie aux décrets *S. C. Propag. Fid.* 23 mars 1844 et 7 junii 1853 (cf. Collect. *S. Sed.*, n° 1047 et 1048).

Dès lors la question me paraît au moins douteuse, et j'aime à croire que le bienveillant *Ami* voudra bien encore l'examiner de nouveau.

R. — Le P. Marc dit qu'on n'est pas tenu d'appliquer la messe si l'on ne reçoit pas d'honoraire : et nous n'y contredisons pas. Mais quand la messe a été demandée et que le prêtre l'a promise, le P. Marc ne dit pas qu'on peut attendre pour l'appliquer que l'honoraire ait été versé. La messe a été demandée et promise pour le mariage; c'est au mariage qu'on doit appliquer la messe.

Si l'on veut pouvoir faire autrement, il faut que le prêtre avertisse les intéressés qu'il n'offrira la messe pour eux que s'ils en versent sur-le-champ l'honoraire ou promettent sérieusement de le verser. S'ils refusent, alors le prêtre est libre de ne pas leur appliquer la messe.

Q. — Dans votre numéro du 20 juillet 1899, page 672, vous dites, 2e colonne : « Une messe demandée et promise est une messe due. »

Vous feriez bien d'ajouter : une messe demandée *et payée* est une messe due.

Voilà un individu (qui déjà vous doit peut-être) que soit par vous-même, soit par d'autres, vous connaissez comme mauvais payeur, il vient vous commander une messe de mariage ou autre. Si vous la refusez, c'est vous exposer à des discussions interminables ou à d'autres inconvénients, tout à fait inutiles. J'inscris sa messe, je l'annonce, mais ne la dis qu'après paiement. Quelle injustice ai-je commise ? Je ne puis la voir. Bien plus, j'en commettrais une si je la disais, parce que je ne suis pas seul intéressé. Le clerc, la fabrique, les enfants de chœur sont frustrés injustement de leurs droits, à moins que vous ne m'obligiez à les payer de ma bourse. C'est déjà bien assez d'avoir la charge d'être l'intermédiaire obligé entre eux et ces mauvais payeurs !

Il y a des paroisses où cela arrive souvent.

Quant à l'emploi du surplus, s'il y en a, je ne puis le garder et suis de votre avis. Je l'emploierai à une autre messe ou bonne œuvre, et l'intéressé ne peut y être *rationabiliter invitus*.

R. — Cette réclamation contre notre solution fait valoir une raison de laquelle il faut dire un mot. En appliquant la messe demandée pour le mariage, le prêtre s'expose à faire tort à la fabrique, au clerc, aux enfants de chœur, si les honoraires ne sont pas payés.

Primo, bien que la messe ne soit pas appliquée aux époux, comme le prêtre est seul à le savoir, les employés de l'église sont persuadés qu'ils font un service rétribué. Si plus tard ils ne reçoivent rien, ils n'en auront pas moins le sentiment d'une injustice commise à leur égard. Il ne leur importe donc aucunement que la messe soit ou ne soit pas appliquée aux époux.

Secundo, la responsabilité qu'a le prêtre envers la fabrique et les employés de l'église est pour lui une raison d'apporter plus de soin à ne pas engager l'affaire à la légère en promettant la messe, s'il craint que les honoraires ne soient pas versés. Qu'il ne promette pas s'il ne peut pas le faire.

Tertio, il y a plus grave raison encore quand celui qui demande la messe reste débiteur du curé, de la fabrique, ou des employés d'église pour du casuel qu'il n'a pas payé précédemment. En ce cas, le prêtre fait mal de promettre encore la messe sans avoir assuré le paiement du casuel. Qu'il s'abstienne donc de promettre la messe qu'on lui demande et que, se basant sur la négligence à s'acquitter d'une dette précédente, il déclare qu'il n'appliquera la messe que si le casuel est payé.

Mais s'il a promis, même inconsidérément, qu'il s'exécute. Agir autrement, c'est manquer de sincérité et, en certains cas, de justice.

Q. — Est-il réellement plus difficile de produire un acte de contrition parfaite qu'un acte de contrition imparfaite ? J'en avais acquis autrefois, je ne sais trop comment, la conviction, et sur cette idée j'avais établi une des preuves de l'avantage du sacrement de pénitence. Mais d'autres réflexions sont venues dans mon esprit, qui lui ont enlevé sur ce point son ancienne assurance. Je me suis dit que le difficile, c'est de détester le péché par dessus toutes choses, de manière à être prêt à mourir plutôt que de le commettre, et la contrition imparfaite aussi bien que la parfaite exige cette condition.

Mais si l'on arrive à détester ainsi le péché, parce qu'il conduit en enfer, il est tout aussi facile de le détester parce qu'il offense Dieu qui est infiniment bon.

Raisonné-je bien ?

R. — Ontologiquement, les actes plus parfaits sont plus difficiles parce qu'ils sont plus éloignés de l'imperfection dans laquelle se trouve l'agent. Or, l'acte de contrition parfaite est plus parfait que celui de l'attrition. Il faut donc conclure qu'il est moins facile de produire un acte de contrition parfaite qu'un acte d'attrition.

Pratiquement, dans la réalité des choses, l'homme est plus accessible ordinairement à un motif intéressé qu'à un motif désintéressé. Or, le motif de la contrition parfaite est un motif désintéressé, tandis que le plus souvent le motif de l'attrition est un motif intéressé. Il est donc vrai, pratiquement, que le pécheur est plus accessible au motif de l'attrition qu'à celui de la contrition parfaite, et que celle-ci est pour lui plus difficile à concevoir.

De tout ce qui peut faire impression sur l'esprit de l'homme quand il n'est pas déjà élevé à une haute perfection, rien n'est plus puissant pour l'émouvoir que la vue d'un mal et surtout d'un mal grave qui le menace. C'est pourquoi, de tous les motifs de détester, de fuir le péché, nul n'est plus à la portée du pécheur que la vue des châtiments auxquels son péché le condamne : aussi est-il dit dans la sainte Ecriture que la crainte est le commencement de la sagesse ; et le Concile de Trente, détaillant les actes par lesquels le pécheur se dispose à la justification, met-il en première ligne la crainte salutaire des châtiments réservés au péché.

Or, cette crainte est un acte d'attrition, mais non de contrition parfaite. Il est donc naturel de penser que l'attrition conçue par la crainte de l'enfer est plus facile au pécheur que la contrition parfaite.

On peut multiplier les arguments de cette nature, qui aboutissent à la même conclusion, savoir: que, à considérer les choses en elles-mêmes, il est plus facile d'avoir l'attrition que la contrition parfaite.

Mais, si on les considère par rapport au sujet et par rapport aux grâces qui leur sont accordées, il peut arriver que, pour telle âme que Dieu favorise d'une grâce spéciale, il soit plus facile de concevoir la charité parfaite que l'attrition, parce que le sentiment de la bonté de Dieu, offensé par le péché, la touche plus que la crainte des châtiments ou l'espoir des récompenses. Les motifs plus élevés, en particulier celui que fournissent la connaissance et l'amour de la bonté et perfection divines, sont en eux-mêmes plus parfaits et plus efficaces que ceux qui se tirent de la crainte et de l'espérance, et pour une âme qui est capable de les comprendre, ils sont plus capables que ceux-ci de lui faire détester et fuir le péché. On peut donc penser qu'en certains cas, une âme arrivera plus facilement à détester le péché par le motif de la contrition parfaite que par celui de l'attrition; et la détestation du péché conçue par le motif de la charité parfaite, est plus parfaite et plus stable que celle qu'inspirent les motifs d'attrition.

Le raisonnement que nous soumet notre vénéré confrère est donc,dans sa conclusion,en partie vrai et en partie faux : vrai dans les cas où le pécheur est capable de se déterminer par le motif de l'amour parfait ; faux dans les cas où il n'est capable que de s'émouvoir sur ses propres intérêts. Comme le nombre des imparfaits l'emporte de beaucoup sur celui des parfaits, il s'ensuit que le raisonnement est faux pour la généralité des cas et vrai seulement par exception.

Mais, si nous considérons la raison qui sert de base au raisonnement, nous devons dire qu'elle manque de valeur. On s'appuie, en effet, sur ce que, pour l'attrition aussi bien que pour la contrition, il faut en arriver à détester le péché plus que tout autre mal, en d'autres termes, que l'attrition doit être souveraine aussi bien que la contrition, ce qui est vrai. Mais, le but à atteindre étant le même de part et d'autre, on ne peut en conclure que les moyens de l'atteindre sont également faciles à employer. L'emploi des moyens dépend des dispositions de ceux qui ont à s'en servir : l'algèbre, qui simplifie considérablement la solution de certains problèmes, est en soi un moyen plus facile que les procédés de la simple arithmétique, mais seulement pour ceux qui connaissent l'algèbre ; pour ceux qui n'en ont aucune connaissance, c'est un moyen non seulement difficile, mais encore impossible. Or, le plus grand nombre des pécheurs ne sont accessibles, tout d'abord au moins, qu'aux motifs de l'attrition ; les motifs plus nobles seraient sans effet sur eux, parce qu'ils n'ont pas l'esprit assez élevé au-dessus d'eux-mêmes pour y être sensibles ; ils ne peuvent en user d'eux-mêmes, et on ne réussirait pas à les convertir en les leur suggérant.

Q. — 1° Que dirait l'*Ami* de cette idée : « Autrefois la science médicale étant peu avancée, Dieu voulait que les saints fussent les guérisseurs de beaucoup de maladies que la science ne savait pas atteindre. Aujourd'hui que ces maladies, ou du moins un grand nombre d'entre elles, sont guéries par le médecin, le recours aux saints peut ne plus guère se faire » ?

2° Quand on a un mal, faut-il recourir à la science d'abord, et au ciel, par l'intercession d'un saint, seulement en cas d'impuissance constatée de la science ? Ou à tous les deux à la fois, au ciel d'abord, à la science ensuite ?

R. — Ad I. Cette idée est sans fondement. Le pouvoir accordé aux saints ne dépend pas du plus ou moins de développement de la médecine, mais de deux éléments qui en sont indépendants : d'abord du bon plaisir de Dieu qui veut glorifier les saints en accordant des miracles à leur intercession ; ensuite, de la foi des fidèles qui les invoquent.

Ad II. La Providence surnaturelle qui accorde quand il lui plaît des guérisons miraculeuses, ne change rien aux lois de la Providence naturelle, qui a réglé que les maladies seront guéries par les remèdes convenables.

De règle générale, quand on est malade, il faut recourir au médecin. Ce serait tenter Dieu que de négliger les remèdes naturels et d'attendre de lui une guérison miraculeuse.

Si toutefois Dieu avait donné à quelqu'un le pouvoir de guérir miraculeusement, ce qui s'est vu et se voit encore, on pourrait recourir directement à ce guérisseur privilégié. Ce pouvoir est un genre de grâce gratuite dont on peut profiter à l'occasion.

Quand la médecine est impuissante, il n'y a d'espoir que dans une guérison miraculeuse, qu'on peut demander, à condition de se soumettre à la volonté de Dieu s'il ne juge pas bon de l'octroyer, et de ne rien faire qui sente la superstition.

Mais, dans tous les cas, il est bon de s'adresser à Dieu de qui vient toute guérison, et cela quand même la guérison devrait résulter de l'emploi des remèdes convenables. Dans ce cas, en effet, il pourrait arriver ou que le médecin fît erreur, ou que les remèdes fussent mal appliqués, ou que quelque cause étrangère vînt en empêcher l'effet : il est donc bon de demander à Dieu la guérison, même quand on doit l'attendre de la médecine. Et quand même on devrait tenir pour infaillible l'effet des remèdes, il y aurait encore bonne raison de s'adresser à Dieu : ce serait au moins reconnaître que c'est lui qui donne aux remèdes leur efficacité.

Q. — Ne pourriez-vous pas me dire comment s'est introduite dans l'Eglise l'indulgence *toties quoties* de la fête du Rosaire ?

On ne sait pas, en général, ce qui y a donné lieu, ni même quel en a été le premier auteur. Depuis qu'elle a été insérée dans le catalogue officiel des indulgences du Rosaire, publié par Pie IX, en 1862, on ne peut plus douter de son authenticité. Mais je me souviens très bien d'avoir connu des prêtres qui, avant la publication de ce catalogue, déclaraient catégoriquement que cette indulgence était apocryphe, et faisaient un crime aux Pères Dominicains de la prêcher.

Pourquoi cela, si l'origine de cette indulgence avait été bien et dûment établie ? Il faut croire que la S. Congrégation des Indulgences a trouvé des documents suffisants pour en prouver l'authenticité.

R. — Les Manuels et Traités du Rosaire en effet ne donnent pas suffisamment l'historique de cette indulgence. Ils se bornent à dire qu'elle fut accordée par le Pape saint Pie V, à la suite de la bataille de Lépante (7 octobre 1571). Mais ils n'expliquent pas de quelle manière, ni à qui elle fut accordée, ni comment elle est devenue une indulgence commune à toutes les confréries du Rosaire.

Le R. P. Thomas Esser, O. P., dont le livre sur le Rosaire fait autorité, a voulu le compléter, en traitant ce sujet à part dans un article du *Katholischer Seelsorger* de Paderborn. (1897, IX, p. 448-453). Nous allons lui emprunter notre réponse.

I. — Un des principaux héros de la bataille de Lépante, après Don Juan d'Autriche, avait été le commandant de la flotte espagnole, Don Luis de Requesens [1].

Ce vaillant chevalier possédait la seigneurie de Martorell, petite ville de Catalogne, située à sept heures de Barcelone environ. Dans l'église Notre-Dame de cette ville existait depuis longtemps la confrérie du Rosaire, sans qu'on eût pu en trouver le diplôme d'érection ; et les confrères ayant commencé à bâtir dans l'église une magnifique chapelle sous le titre de Notre-Dame du Rosaire, la confrérie avait pris un nouvel essor. Requesens avait eu dans cette affaire la plus grande part. Saint Pie V le savait. Il avait aussi grandement à cœur de conserver dans la mémoire reconnaissante des fidèles le souvenir de la victoire de Lépante, obtenue par la puissance du Rosaire. En même temps, il voulait, disait-il, honorer le héros qui au milieu des travaux et des combats, avait intrépidement exposé sa vie à tous les dangers pour la défense de la foi catholique.

« En mémoire donc de cette glorieuse victoire, il ouvrait les trésors de l'Eglise. » Pour que la très sainte Vierge Marie reçût à perpétuité, dans cette chapelle, « les actions de grâces auxquelles elle a droit pour la grande victoire qu'elle nous a obtenue, » il confirmait la confrérie du Rosaire qui y était établie, avec toutes les indulgences et les privilèges accordés ailleurs à cette confrérie ; en souvenir de la susdite victoire, il transportait au 7 octobre la fête de la confrérie, que les membres célébraient auparavant le deuxième dimanche de mai ; il lui donnait pour cela le titre de Fête de Notre-Dame du Rosaire, et il accordait pour cette grande fête une des grâces les plus étendues : à tous les fidèles qui, ce jour-là, depuis les premières vêpres de la veille jusqu'au coucher du soleil du jour même de la fête, visiteraient la chapelle du Rosaire, avec un cœur contrit et après avoir reçu les sacrements de pénitence et d'eucharistie et qui, en souvenir de la dite victoire, y prieraient dévotement pour l'exaltation de l'Eglise catholique et pour l'extirpation des hérésies, il accordait une indulgence plénière aussi souvent qu'ils feraient cela : « Quoties id fecerint, toties plenariam omnium peccatorum suorum indulgentiam et remissionem misericorditer in Domino concedimus et perpetuo elargimur [1]. »

C'est là la véritable origine de l'indulgence *toties quoties* attachée encore aujourd'hui à la fête du Rosaire. Plus tard, à ce qu'il paraît, le Pape étendit aussi toutes les indulgences du Rosaire à la chapelle domestique de la famille Requesens à Barcelone [2].

II. — Il est vrai que cette indulgence, en vertu même des termes de sa concession, était limitée à cette église de Catalogne. A d'autres églises, les Papes avaient accordé d'autres indulgences pour la même fête. Ainsi l'église des Dominicains de Sancta Maria supra Minervam, à Rome, avait obtenu du Pape Grégoire XIII une indulgence plénière ordinaire pour le premier dimanche d'octobre [1] ; de même la confrérie érigée dans l'église du même ordre à Paris [3].

Mais en 1582, le Pape Grégoire XIII étendit toutes les indulgences, accordées jusque-là à une confrérie quelconque du Rosaire, et celles qui pourraient leur être accordées dans la suite, à toutes les autres confréries du même nom : « Omnes et singulas indulgentias et peccatorum remissiones concessas alicui vel aliquibus ejusdem Rosarii confraternitatibus, ubicumque illæ sint, communicamus et communicatas esse declaramus [4]. »

A la prière du cardinal dominicain Michel Bonelli, connu sous le nom de cardinal Alexandrin, neveu de saint Pie V, Sixte-Quint confirma, avec toutes les autres grâces et privilèges de la confrérie du Rosaire, cette communication de toutes les grâces, indulgences et privilèges déjà accordés à une confrérie particulière quelconque ou à ses membres ou qui pourraient lui être accordés, à toutes les autres confréries existant

[1] Voir Saraceno, *Hechos famosos de armas*, parte 2, fol. 718, 723, 726 ; — Gabutius, *De vita et rebus gestis Pii V P. M.*, Romæ, 1605, lib. v, cap. 6.

[1] *Salvatoris Domini*, d.d. 5 mars 1572. — *Bullarium Ordinis Prædicatorum*, Rom. 1729-40, v, 295 ; — *Acta S. Sedis pro societate SS. Rosarii*, Lugdun., 1891, II, 82.

[2] Du moins, c'est ce que rapporte Don Domingo de Aguiros dans son *Tratado historico-legal del Real Palacio de la ciudad de Barcelona* (En Vienna de Austria, 1725), p. 35, où il parle de la part que Don Luis de Requesens avait prise à la bataille de Lépante.

[3] *Exponi Nobis*, d.d. 1er oct. 1577. *Ibid.*

[4] *Cum sicut*, d.d. 3 janvier 1579. *Ibid.*

dans le monde entier et à leurs membres : « Pariformiter et æque principaliter in omnibus et per omnia, ac si illis specialiter, ac expresse, ac nominatim concessa fuissent [1]. »

Ainsi lorsqu'une confrérie du Rosaire est érigée, elle n'est pas agrégée à une espèce de confrérie-mère, ou archiconfrérie, de laquelle elle recevrait la communication des indulgences et privilèges spirituels propres à cette archiconfrérie. Mais, par le seul fait de son érection, chaque confrérie particulière prend part à toutes les grâces qui ont jamais été accordées ou qui pourront être accordées dans la suite à toutes les autres confréries du Rosaire ensemble, ou à quelqu'une en particulier [2].

III. — Malgré cette espèce de communication de biens spirituels entre toutes les confréries du Rosaire, il ne pouvait manquer d'arriver que souvent les mêmes indulgences fussent accordées à différentes confréries, et même que des dispositions contraires fussent prises à l'égard de ces indulgences. Cela s'explique parfaitement par la difficulté et la défectuosité des communications, avant l'invention des chemins de fer et du télégraphe.

De là vient que dans une partie du monde ou dans un pays, on restait souvent très longtemps sans rien savoir de ce qui s'était passé, sans bruit, dans un autre pays, sous le rapport des concessions de grâces. C'est ce qui fait que, plus d'une fois, des confréries du Rosaire sollicitèrent des indulgences ou des grâces, sans se douter qu'elles les possédaient déjà, par suite de la participation aux grâces que d'autres confréries avaient reçues précédemment. Naturellement l'autorité ecclésiastique répondait à chaque requête sans s'inquiéter de celles qui avaient pu arriver aussi d'autre part.

A l'époque où eut lieu la translation ou la communication des avantages spirituels d'une confrérie du Rosaire à toutes les autres, on ne semble pas avoir eu grande connaissance de la riche indulgence accordée à l'église de Martorell et devenue le bien commun de toutes les confréries. Du moins, on ne voit pas que nulle part ailleurs on se soit hâté de s'approprier cette grâce.

En 1593, le pape Clément VIII accorda à la confrérie du Rosaire érigée dans l'église des Dominicains de Dijon, une indulgence plénière pour le premier dimanche d'octobre, où l'on célébrait la fête du Rosaire. Tous les fidèles devaient pouvoir gagner cette indulgence, s'ils visitaient la chapelle de la confrérie et y priaient pour les principaux besoins de l'Eglise, *quoties id egerint*, chaque fois qu'ils le feraient.

Le sens de cette expression dans cette phrase, qui se remarque souvent dans les anciennes concessions d'indulgences, n'est pas tout à fait clair. La Sacrée Congrégation des Indulgences, interrogée une fois sur la portée de ces paroles, refusa de donner une réponse générale [3].

[1] *Pastoris æterni*, d.d. 5 mai 1582. *Ibid.*
[2] *Dum ineffabilia*, d.d. 30 janvier 1586. *Ibid.*
[3] *Universis et singulis* du pape Paul V, d.d. 18 sept. 1608, et *Cum olim* d.d. 20 sept. 1608. *Ibid.*

C'est un fait cependant que le catalogue des indulgences de la confrérie du Rosaire que le Pape Innocent XI fit examiner par la S. Congrégation des Indulgences, et qu'il confirma, laissa tomber l'expression *quoties id egerint* de la bulle de Clément VIII et retint seulement une seule indulgence plénière pour ce jour-là [1]. Par conséquent le *quoties id egerint* fut interprété dans le sens de chaque premier dimanche d'octobre.

Ce qui est le plus surprenant, c'est que là où ce catalogue parle de l'indulgence plénière de la fête du Rosaire, il ne mentionne d'aucune façon la Bulle *Salvatoris Domini* de Pie V, ni l'indulgence *toties quoties* qui y est contenue. Le Pape confirmait en les étendant à toutes les confréries alors existantes, et à toutes celles qui devaient être érigées dans la suite, toutes les indulgences insérées dans le catalogue : *Indulgentias... cæterasque gratias spirituales in Summario prœinserto contentas et expressas.*

IV. — D'après cela, il aurait pu sembler que, puisque l'indulgence *toties quoties* n'était pas insérée dans ce catalogue, par là-même elle devait être considérée comme abolie implicitement. Quoiqu'il en soit, par la Bulle *Preciosus* (23 mai 1727) de Benoît XIII, elle fut confirmée de nouveau, comme toutes les autres indulgences accordées précédemment à la confrérie du Rosaire : « A quocumque et quomodocumque concessas [2]. »

Pie IX confirma de nouveau toutes les indulgences accordées par ses prédécesseurs à la confrérie du Rosaire, par le décret *Ut eo magis* du 12 mai 1851 : « Prævia confirmatione singularum indulgentiarum quæ... [3] » Dix ans plus tard, le 18 septembre 1862, le même pape confirma un nouveau catalogue des indulgences de la confrérie du Rosaire emprunté au catalogue d'Innocent XI et à d'autres concessions postérieures des Souverains Pontifes.

La Sacrée Congrégation des Indulgences déclara qu'elle reconnaissait ce catalogue pour authentique et permettait de l'imprimer : « Ita redactum ac revisum ut authenticum typis imprimi ac publicari permittit. »

Entre les indulgences qui y sont énumérées pour la fête du Rosaire, est précisément notre indulgence *toties quoties* de saint Pie V : « Si pariter Sacramentis susceptis, in memoriam celebris ab armis Christianorum victoriæ super Turcas auxilio Virginis reportatæ, capellum Rosarii a primis vesperis vigiliæ ad solis occasum ipsius festivitatis devote visitaverint, ibique... oraverint, *quoties id fecerint, toties* plenariam consequentur indulgentiam. (Cap. VI, nis 4 et 7 ; S. Pius V, Const. *Salvatoris* 5 maii 1572). Hæc autem indulgentia omnibus Christifidelibus com-

[1] S. C. Indulg., d.d. 14 février 1717 ; *Acta S. Sedis*, II, 175.
[2] *Summarium Indulgentiarum*, confirmé par le Bref *Nuper pro parte* du 31 juillet 1679, cap. VI, n° 7. *Ibid.*
[3] *Acta S. Sedis*, II, 381.

munis est. » (Cap. VI, n° 5 et in cit. Const. S. Pii V) [1].

V. — Le renvoi au chapitre 6 du catalogue d'Innocent XI dans le Bref *Nuper pro parte*, où il n'est question, sans aucun doute, que d'une seule indulgence plénière accordée pour la fête du Rosaire, dut susciter des doutes sur le sens de l'expression *quoties id fecerint, toties*. Il y eut bien le 25 janvier 1866 et le 5 avril 1869 des décisions de la sacrée Congrégation, que nous rapporterons tout à l'heure, touchant la question et ne laissant plus subsister aucun doute sur le sens de ces paroles. Néanmoins au mois de janvier 1875, le doyen de l'église de Sainte-Gudule, à Bruxelles, s'adressa encore à la sacrée Congrégation des Indulgences pour la prier d'éclaircir ce point [2].

Dans sa requête, il parlait du passage, cité plus haut, de la bulle de saint Pie V, et disait que les uns comprenaient cette expression *quoties id fecerint, toties*, dans le sens de chaque année, dans la suite des temps, c'est-à-dire que l'on pourrait gagner une indulgence plénière, ce jour-là, dans tous les temps à venir ; les autres, au contraire, le prenaient dans le sens du même jour de chaque année, c'est-à-dire que, chaque année, on pourrait gagner l'indulgence plénière, à cette fête, aussi souvent qu'on renouvellerait la visite à l'église (supposé les autres conditions remplies).

En conséquence, il demandait s'il fallait prendre ces paroles dans le premier sens ou dans le second. La sacrée Congrégation des Indulgences renvoya la question aux Frères Prêcheurs et chargea le procureur général de l'Ordre d'y répondre (27 février). Celui-ci, qui était alors le P. Raymond Bianchi, répondit le 8 mars 1875, que ces paroles devaient être prises dans le second sens [3].

Une autre confirmation fut encore donnée à cette indulgence par la réponse à une question de l'archevêque d'Aix. Celui-ci avait fait remarquer que l'indulgence *toties quoties* ne se trouvait pas dans la *Raccoltà*, c'est-à-dire le recueil officiel des indulgences, et il demandait si, malgré cela, les concessions mentionnées dans le catalogue des indulgences du Rosaire du 18 septembre 1862 étaient authentiques et dignes de foi. La sacrée Congrégation répondit affirmativement le 7 juillet 1885 [4].

Il ne peut donc plus y avoir aucun doute fondé sur l'existence de l'indulgence *toties quoties* le jour de la fête du Rosaire.

VI. — Ajoutons encore quelques mots sur l'étendue de cette indulgence et sur les conditions requises pour la gagner.

a) Cette indulgence a ceci de particulier : 1° qu'elle peut être gagnée dans toutes les églises où la confrérie du Rosaire est érigée, par conséquent non pas seulement dans les églises dominicaines [1] ;

2° Qu'elle peut être gagnée par tous les fidèles, même s'ils ne sont pas membres de la Confrérie du Rosaire [2] ;

3° Qu'elle peut être gagnée aussi souvent que la visite de l'église est renouvelée (supposé les autres conditions remplies) ;

4° Qu'elle peut, comme toutes les autres indulgences de la confrérie du Rosaire, être appliquée par manière de suffrage aux âmes du Purgatoire [3].

b) Les conditions requises pour gagner cette indulgence sont : 1° *La confession*. Comme elle est expressément prescrite dans les bulles, il faut qu'elle soit faite, même par ceux qui n'en auraient pas besoin pour recevoir la sainte communion. Seulement, dans ce cas, il ne serait pas nécessaire de recevoir l'absolution.

La règle que ceux qui ont l'habitude de se confesser tous les huit jours (ou dans certains pays tous les quinze jours) peuvent gagner toutes les indulgences qui se rencontrent dans l'intervalle, sans avoir besoin de se confesser de nouveau, s'ils accomplissent les autres conditions prescrites, est aussi valable pour l'indulgence *toties quoties*. La confession peut se faire au confesseur que l'on veut [4]. Elle peut aussi se faire la veille de la fête. Et même, depuis le 25 mars 1897, elle peut se faire dès le vendredi précédent [5].

2° *La communion*. Elle aussi peut se recevoir dans l'église que l'on veut ; il n'est pas nécessaire que ce soit dans l'église de la confrérie. Cela rend l'indulgence beaucoup plus facile à gagner, surtout à la campagne, car quelquefois la confrérie y est érigée dans un pays voisin, où l'on peut facilement se rendre l'après-midi, tandis qu'on n'aurait guère pu le faire le matin. Comme l'indulgence s'étend proprement à deux jours, de la veille de la fête jusqu'au soir du jour, la communion peut se recevoir aussi la veille, c'est-à-dire le samedi. Dans ce cas, on peut gagner l'indulgence *toties quoties*, non seulement la veille de la fête, mais aussi le jour même, de même que l'on peut déjà gagner les indulgences le samedi après-midi, même en ne recevant la communion que le dimanche.

3° *Visite de l'église de la confrérie*. C'est là la principale condition ; en la renouvelant, on multiplie l'indulgence. Chaque fois, en effet, qu'on entre de nouveau dans l'église (quand même on ne l'aurait quittée que pour un instant [6]), et qu'on y prie aux intentions du Souverain Pontife, pour

[1] Mühlbauer, *Decreta authentica C. S. R.*, Monach. et Paris. 1865, III, 374 ; — *Acta S. Sedis*, II, 891.
[2] Iweins, *Traité sur l'indulgence* toties quoties *de la fête du Rosaire*, Louvain, 1879, p. 23 ; — *Nouvelle Revue théologique* de Tournai, VII, p. 354 ; XII, p. 417, 420.
[3] Leikes, *Rosa aurea*, Dülmen, 1886, p. 362.
[4] *Acta S. Sedis*, II, 1023, 5°.

[1] *S. Congr. Indulg.*, 5 avril 1869, ad 2 ; *Acta S. Sedis*, II, 944.
[2] *Summarium*, confirmé par la réponse du 7 juillet 1885.
[3] *S. Congr. Indulg.*, 5 avril 1869, ad 3 ; *Item*, 12 mai 1851, et *Summarium* de 1862, § 12, n° 2.
[4] *S. C. Indulg.*, 5 avril 1869, ad 1.
[5] *Analecta eccles.*, februar. 1898, p. 76.
[6] *S. C. Indulg.*, 29 février 1864, ad 3.

les besoins de l'Eglise, on gagne une nouvelle indulgence plénière.

La visite devrait proprement se faire à l'église ou à la chapelle consacrée à la confrérie. Mais comme dans beaucoup d'églises, surtout en Italie, on expose une statue de la sainte Vierge, que l'on porte en procession, il a été déclaré qu'on peut aussi faire ses prières devant cette statue [1].

Quant aux prières à faire, la quantité n'en est pas fixée, mais seulement le but et la manière (c'est-à-dire des prières vocales). Par conséquent, il ne serait pas nécessaire de réciter toujours, comme cela se fait généralement en Allemagne et en France, cinq *Pater, Ave* et *Gloria;* moins pourrait suffire [2].

Pour le temps des visites, il est suffisamment désigné par ce qui précède : c'est depuis les premières vêpres de la veille, c'est-à-dire depuis 2 heures environ le samedi, jusqu'au coucher du soleil du jour de la fête, c'est-à-dire jusqu'au commencement de la nuit du dimanche.

Les religieuses qui vivent dans la clôture, et tous les fidèles qui se trouvent dans des établissements, comme les séminaires, les collèges, les pensionnats, peuvent, quand ils sont membres de la confrérie du Rosaire, gagner cette indulgence aussi souvent qu'ils visitent leur propre église ou chapelle [3].

Si, dans l'église où est érigée la confrérie du Rosaire, la fête du Rosaire était transférée à un autre jour avec sa solennité extérieure, l'indulgence serait aussi transférée au même jour.

Assurément, cette indulgence si précieuse mériterait à elle seule de faire ériger *partout* la confrérie du Rosaire.

Q. — Je suis un vieil abonné de l'*Ami du Clergé* ; c'est pourquoi j'ose vous prier de me dire si Benoît XIV, dont je n'ai pas les œuvres, distingue les chapelles ou oratoires domestiques en chapelles ou oratoires domestiques *privés* et en chapelles ou oratoires domestiques *publics*.

Les chapelles ou oratoires domestiques publics peuvent-ils être autorisés par l'évêque du lieu ? Et les chapelles ou oratoires domestiques privés, ne peuvent-ils l'être que par un Indult Pontifical ? Peut-on dire, le même jour, plusieurs messes dans une chapelle ou oratoire domestique public ?

R. — Vous employez là deux mots qui jurent : oratoires *domestiques publics*. Le Saint-Siège, dans une décision du 23 janvier 1899, que vous avez pu lire aux pages 264 et 414 de cette année, distingue trois espèces d'oratoires : publics, semi-publics et privés, et donne une définition fort claire de chacun d'eux.

Pour répondre à ce que nous croyons être votre pensée, disons qu'il est au pouvoir de l'évêque de rendre publics des oratoires appartenant à des familles privées et de les autoriser en vertu de ses pouvoirs personnels : il suffit que les propriétaires s'engagent à y laisser pénétrer tous les fidèles au moment des offices. Dans ce cas, on y peut dire plusieurs messes chaque jour.

Q. — Dans les églises non paroissiales, mais quasi-paroissiales des Missions, y a-t-il obligation de faire la neuvaine au Saint-Esprit ordonnée par l'encyclique du 15 mai 1897 ; les termes de cette encyclique étant : « dans toutes les églises paroissiales, et dans les autres si l'Ordinaire le juge bon » ?

R. — Une loi doit être interprétée strictement. Or, l'Encyclique ne parlant que des églises paroissiales, on ne doit y comprendre que celles à qui ce titre convient strictement.

Maintenant, l'évêque ayant le droit d'indiquer d'autres églises, il faut voir si son mandement concerne votre église africaine.

[1] *S. C. Indulg.*, 25 janvier 1866.
[2] *S. C. Indulg.*, 29 mai 1841, ad 3 ; 13 sept. 1887, ad 2.
[3] Décret *Expositum nobis* du 11 août 1871 ; Rescrit du 8 février 1874.

INTRODUCTION A LA VIE SACERDOTALE

PAR LE R. P. BOUCHAGE

(Quatrième et dernier article) [4]

TROISIÈME PARTIE

COMPRENANT LA DESCRIPTION, LES EXERCICES ET LES PRATIQUES DE LA VIE UNITIVE

L'auteur divise cette troisième partie de son *Introduction* en deux livres. Le premier traite de la vie unitive et de l'infinie amabilité de Dieu ; et le second, de l'oraison et des autres pratiques unitives.

Sans sortir des voies ordinaires, il conduit son disciple sur des hauteurs qui surprendront peut-être plus d'un lecteur. Le pasteur, guide et modèle de tout le troupeau, ne doit-il pas connaître non seulement d'une manière spéculative, mais encore d'une manière pratique, ce qui constitue la perfection de la vie chrétienne ? Le premier par la dignité, ne doit-il pas travailler à le devenir aussi par la vertu et la charité ?

Livre I. — De la vie unitive et de l'infinie amabilité de Dieu

Après une description sommaire de la vie unitive, le P. Bouchage rappelle à son disciple les conditions requises pour cultiver avec succès le parfait amour ; puis, il lui fait méditer quelques-uns des attributs divins, dans le but de l'introduire pratiquement dans les voies de l'union avec Dieu qui convient au prêtre et au pasteur des âmes.

1. *Description sommaire de la vie unitive*

1. La vie unitive est celle où l'âme se donne tout à Dieu, dans une charité sans mesure ; c'est

[4] Voir l'*Ami* des 3, 10 et 24 août.

une vie d'amour de Dieu et du prochain poussé à un haut degré. Il ne faut pas confondre cette vie avec les commencements ni même avec les progrès de la simple charité. L'amour de Dieu est le commencement, le progrès, et la perfection de toute vie spirituelle. L'amour commençant ou initial nous délivre de tout péché et de toute affection au péché ; l'amour grandissant nous applique à l'imitation de Notre-Seigneur ; et l'amour parfait, qui est l'âme de la vie sacerdotale, nous unit à Dieu. L'exercice des deux premiers prépare les voies au troisième.

2. Voici comment le P. Bouchage décrit cet amour parfait :

> Bien des fois vous avez vu de petits nuages se dissiper ou se perdre dans le ciel. Avez-vous observé comment ce phénomène se produisait et quelle en était la cause ? Ce phénomène se produit par une sorte d'échauffement du nuage qui absorbe peu à peu, ou qui décompose insensiblement son humidité, le rend d'abord moins noir, puis plus gris, ensuite bleu ciel, jusqu'à ce qu'il se confonde entièrement avec le firmament. Quant à la cause de cette transformation ou absorption du nuage dans la masse de l'air, vous dites que c'est le soleil et vous avez raison. Cependant, ici encore, il est agréable de considérer comment ce brûlant soleil, amoureux de la mer et des fontaines, envoie ses rayons détacher doucement la fine surface des eaux et l'élever imperceptiblement comme un tapis de vapeur qu'il roule bientôt et enlève dans les hauteurs du ciel, en beaux flocons d'abord, en élégantes colonnes ensuite, pour les absorber enfin dans sa lumineuse chaleur...

Cette comparaison nous donne une certaine idée juste, quoique faible, de la transformation d'une âme en Dieu par la charité. Sous l'action de la grâce, cette âme devient si fort éprise de Dieu, qu'elle ne pense ni ne veut plus rien que Dieu, en sorte qu'elle peut dire en vérité le grand mot de la perfection : *Vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus.* (Gal., II). Mais cette absorption de notre volonté en l'amour de Dieu n'est ni la suppression de notre libre arbitre, ni la substitution, en sa place, de l'Esprit divin, moins encore notre transsubstantiation en Dieu ; c'est un état où notre volonté, toujours elle-même et maîtresse d'elle-même, est si bien enivrée de la grâce qu'elle ne veut plus, ne désire plus, n'aime plus que selon Dieu, que comme Dieu et qu'en Dieu.

Or, cet esprit de charité déifiant en quelque sorte l'âme, est le principe dernier et capital de la vie sacerdotale.

3. Pour parvenir à ce bienheureux état, nous avons à faire, avec l'aide de la grâce, une double opération : la *première* consiste à appliquer à Dieu tout notre esprit, et la *seconde* à élancer tout en Dieu notre volonté. Par la contemplation des attributs divins, notre intelligence attirera Dieu ; par l'élévation de notre cœur, de notre volonté vers Dieu, notre âme s'élancera et se perdra en Dieu ; et ainsi commencera pour nous la vie du parfait amour, qui ne se consommera que dans le ciel. (Ch. I).

2. *Conditions pour cultiver le parfait amour et s'engager sûrement dans la vie unitive*

Pour arriver à se donner entièrement à Dieu, à le trouver facilement et à ne plus faire qu'un seul esprit avec lui, deux principales conditions ou dispositions sont nécessaires, à savoir : mener une vie bien recueillie, et éviter l'empressement et la préoccupation dans ses actions.

1. Il est impossible de s'unir totalement à Dieu sans un vrai recueillement : *Non in commotione Dominus.* La divine charité est une flamme qui brûle de se communiquer aux prêtres ; mais le buisson ardent ne se trouve point sur la place publique : Moïse le vit au sein du désert, *ad interiora deserti.* (Ex., III). Dieu cherche les prêtres qui veulent devenir saints ; et il se manifeste à eux. Il les appelle et les invite à se donner à lui. « Venez, dit-il, vous dont le zèle s'est brisé contre des cœurs endurcis ! Moi, je vous écouterai, moi je vous rendrai en amour ce que les impies vous refusent dans leur indifférence. Ne craignez pas l'intimité de mes entretiens. Je ferai de votre cœur un foyer de tendresse et de mâles audaces. Vierges et soldats, vous chanterez le cantique de l'Agneau jusque sur les champs de bataille, car ma sagesse, loin d'endormir les âmes dans un mysticisme énervé, les fortifie et les lance au combat comme les lions de Juda. » Heureux le pasteur qui sait converser ainsi avec Dieu ! Il trouve dans ces entretiens secrets un allègement à la responsabilité de son redoutable ministère, aux fatigues du travail et au poids écrasant des scandales du monde et de ses propres iniquités. Il goûte les douceurs de la manne cachée que la main du Seigneur y distille abondamment.

Ne nous laissons pas séduire par cette erreur aussi funeste que grossière, de croire la vie intérieure ou recueillie incompatible avec les soins et les exigences du ministère. Quel prêtre est plus occupé qu'un Vénérable curé d'Ars, un saint François de Sales, un saint Vincent de Paul ? Et pourtant ces saints personnages vivaient tout absorbés, tout perdus dans le souvenir et l'amour de Dieu. Nous connaissons tous ce portrait achevé du prêtre intérieur et recueilli que l'Eglise nous trace en parlant de l'Apôtre de la charité : *Hæc inter et alia gravissima negotia, Deo jugiter intentus, cunctis affabilis, ac sibi semper constans, simplex, rectus, humilis, ab honoribus, divitiis ac deliciis semper abhorrens, auditus dicere : Rem nullam sibi placere, præterquam in Christo Jesu, quem in omnibus studebat imitari.* (Die XIX Julii, lect. VI).

2. En second lieu, pour cultiver avec succès le parfait amour, il faut, dans nos actions, combattre tout empressement déréglé, agir avec humilité et tranquillité, sous le regard de Dieu, et sans autre souci que de lui plaire.

Notre-Seigneur voyait son Père avant tout, ne se préoccupait de rien, sinon de lui être agréable, et vivait ainsi tout uni d'esprit et de cœur à lui.

C'est la doctrine de tous les maîtres de la vie spirituelle, et en particulier de l'auteur du *Combat spirituel* et de son fidèle disciple saint François de Sales : « Toute sorte d'empressement, dit ce dernier, trouble la raison et le jugement, et nous empêche même de bien faire la chose à laquelle nous nous empressons... Faites comme les petits enfants qui de l'une des mains se tiennent à leur père, et de l'autre cueillent des fraises ou des mûres le long des haies. » *(Introd. à la vie dév.)*.

Au surplus, voyons comment se comportent les ouvriers ordinaires. Travaillant pour les autres, ils ne travaillent pas pour bâtir ni pour arriver plus vite, mais pour gagner leur salaire ; et cette préoccupation les rend très désintéressés de leur travail ; aussi le quittent-ils quand on veut, sans aucune peine ni souci. De même, quand nous prêchons, confessons, étudions, catéchisons, etc., ne songeons qu'à servir Dieu en notre prochain : nous aurons moins de peine alors à regarder toujours du côté de Dieu, pour qui seul nous travaillons et qui seul nous récompensera.

Sans doute une telle perfection demande du temps et du courage ; il n'est pas facile à un homme actif et ardent d'agir de toutes ses forces sans se livrer un peu à la fièvre de son tempérament. Cependant mettons-nous à l'œuvre doucement, peu à peu et sans brusquer notre cœur. Accoutumons-nous à une action calme, tranquille, travaillant uniquement en vue de plaire à Dieu. Sans doute, lâchons suffisamment la bride à notre ardeur naturelle pour agir grandement, mais sans nous laisser emporter par cette ardeur au point d'être préoccupés de notre travail au préjudice de notre union à Dieu.

S'il est bon, en effet, de ne pas tenir trop courte la bride aux chevaux généreux, il est nécessaire cependant de ne pas les livrer à l'emportement de leur ardeur ; autrement, pour les vouloir laisser courir aussi vite qu'ils peuvent, on les épuise et l'on s'expose à les voir se précipiter dans l'abîme. (Ch. II et IV).

L'activité fiévreuse, qui est un des caractères de la vie contemporaine, est pour beaucoup de prêtres une cause de ruine morale et physique.

3. *De quelques attributs divins dont la méditation est propre à nous introduire pratiquement dans les voies de l'amour vraiment sacerdotal*

Le R. P. Bouchage invite son disciple à contempler de toutes ses forces, à plusieurs reprises, avec une entière bonne volonté, et au pied du saint autel, quelques-uns des attributs de Dieu, son immensité, sa Providence à l'égard de ses amis, sa fidélité, etc. Cette contemplation sérieuse, réitérée, lui sera d'un puissant secours pour l'unir à Dieu d'une manière durable. Mais il aura soin, s'il veut rendre son union avec Dieu intime et parfaite, de continuer et de compléter cette contemplation en méditant les mêmes vérités dans saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, dans le P. d'Argentan, les *Grandeurs de Dieu*, et dans les écrits de saint Thomas et de saint Alphonse.

1° De l'Immensité de Dieu. — 1. Le fruit propre de la contemplation de l'immensité de Dieu sera de nous maintenir en la présence du Bien-Aimé.

Dieu est immense : ni l'étendue de l'océan, ni la profondeur du firmament, ni l'espace dans lequel se meuvent, par milliards, des astres auprès desquels notre globe n'est rien, ne peuvent être appelés grands si nous les comparons à Dieu, car toute créature a des bornes et Dieu n'en a point. Dieu est donc partout ; son immensité le rend présent à tout être. Oui, la sainte Trinité est réellement en tout être, avec toute sa puissance, toute sa sagesse, tout son bonheur et tout son amour ; elle est attentive à tout ce qui se passe en moi et autour de moi, comme s'il n'y avait que cela pour intéresser sa gloire... Néanmoins, Dieu demeure intangible et invisible, comme notre âme ; bien plus, loin d'être souillé par le corps, il reste la pureté même, aussi inaccessible que rapproché ; enfin, il ne laisse transpirer en nous sa force, sa science et sa joie qu'au gré de sa volonté.

Telle est l'immensité de Dieu. Nous la connaissons et nous l'oublions ; nous l'admirons et nous n'y pensons pas. Oh ! combien Dieu se répandrait davantage en nous, si nous lui ouvrions plus larges les entrées de notre esprit et de notre cœur, si au moins nous pensions plus souvent à sa divine présence !

2. Appliquons-nous donc à nous unir à Dieu par un sentiment habituel de sa présence ; ayons dans notre chambre, et jusque sur notre table de travail, quelque image ou quelque signe nous rappelant que Dieu nous voit et nous regarde, attendant de nous une prière, un acte d'amour généreux en retour de ses bienfaits. Et quand l'exil, ou un danger, ou quelque autre chose nous afflige, retirons-nous près du Dieu qui demeure en nous, et serrons-nous contre lui. En un mot, travaillons à vivre avec Dieu, en Dieu et pour Dieu, toujours. Ce travail, voilà notre tâche la plus nécessaire et la plus fortifiante. C'est le moyen fondamental de la perfection : *Ambula coram me et esto perfectus*. (Ch. III).

2° De la Providence de Dieu pour ses amis. — 1. Quiconque s'applique à l'exercice du parfait amour, est en butte aux attaques du démon, qui cherche à le troubler et à le décourager par des scrupules, des aridités, des soucis chimériques. Le remède à ce mal est la considération fréquente et attentive de la Providence particulière avec laquelle Dieu pourvoit au salut des âmes qui se donnent tout à lui.

Notre création, notre conservation, notre accroissement, tout ce qui nous arrive en ce monde est ordonné par Dieu avec une sagesse et une bonté infinies pour notre bonheur éternel. Cette seule considération bien méditée suffirait à nous conso-

ler de tous les maux de cette vie. Mais Dieu use de sa Providence d'une manière spécialement bonne en faveur des âmes qui le cherchent de tout leur cœur : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Rappelons-nous l'histoire de Joseph, de Job, de David, de Tobie et de tant d'autres amis de Dieu, la conduite de Notre-Seigneur envers ses apôtres et spécialement envers saint Jean. Non, il ne se peut rien de plus aimable que cette Providence particulière de Dieu à l'égard de ses privilégiés, et par conséquent à l'égard des prêtres de son cœur.

2. Donc, donnons-nous tout à Dieu, tout à son service, et abandonnons-nous totalement à son bon et bienveillant vouloir. Apprenons à nous confier courageusement à Lui, sans mesure ; à ne vouloir que ce qu'Il veut, à Le bénir en tout et pour tout, à ne faire qu'un avec Lui. Dans les revers, les insuccès, les maladies, les contrariétés, disons-nous, cent fois s'il le faut, ce grand mot de nos saints Livres : *Nullus speravit in Domino et confusus est.* Faisons mieux : rentrons en la présence de Dieu, au fond de nous-mêmes, tournons-nous du côté de Jésus crucifié, et baisons-lui les pieds, nous donnant tout à lui : ainsi nous vaincrons le démon, la chair et le monde. (Ch. v).

3° De la Fidélité de Dieu. — 1. C'en est fait : nous nous sommes donnés tout à Dieu, ne nous réservant rien et résolus à faire et à accepter tout ce qu'il veut ou désire de nous. De son côté, le Seigneur ne nous manquera pas : il sera fidèle à nous secourir, il nous tiendra lieu d'ami, de père, de mère, de santé, de réputation, en un mot de tout ce que nous aurons quitté pour lui. *J'ai vieilli,* dit David, *mais je n'ai jamais vu le juste abandonné.* (Ps. 36). Saint Paul écrivait aux fidèles de son temps : *Que votre vie soit sans avarice, vous contentant de ce que vous avez, car le Seigneur a dit : « Je ne t'abandonnerai ni ne te délaisserai. » Ainsi, disons avec confiance : « Le Seigneur est mon secours, je ne craindrai point ce que l'homme peut me faire. »* (Hébr., xiii).

2. Dieu est fidèle, et aussi fidèle que sincère dans l'amour qu'il nous porte : mais il veut que nous le traitions en conséquence. Jamais il ne s'unira à un homme qui ne compte qu'à moitié sur son indéfectible amour. C'est pourquoi dans tous nos besoins, dans toutes nos tribulations, dans toutes nos entreprises, nous ne devons compter que sur lui, ne recourir qu'à lui, n'espérer qu'en lui, pour ne voir et ne vouloir en tout que selon ses vues et ses volontés adorables. Si nous recourions à un autre qu'à lui, sans que lui-même le veuille, nous lui marquerions de la défiance, son amour-propre serait blessé et il nous abandonnerait. Je dis : *sans que lui-même le veuille,* car si Dieu veut que nous employions à notre soulagement telle créature, tel voyage, telle lecture, tel remède, il serait absurde d'hésiter; mais il faut, encore ici, voir la seule volonté divine dans l'usage de ce moyen.

3. Prenons garde toutefois à une illusion assez commune. Beaucoup pensent s'être détachés de tout et ne plus aimer que Dieu, parce qu'ils ont éprouvé quelque grand sentiment d'abandon à Dieu. Il leur faut, néanmoins, tout un monde de consolations où Dieu n'est pas : des amis qui les réjouissent, des œuvres qui les distraient, des serviteurs qui leur obéissent, des témoins qui leur applaudissent, des gens qui les soignent, enfin tout un petit royaume où ils veulent vivre entourés, aimés et servis. Sinon, ils se fâchent, deviennent maussades, tombent dans le découragement et déclarent impossible la vie qui leur est faite. Pour dissiper cette illusion, examinons fréquemment les dispositions de notre cœur au sujet des privations d'argent, d'honneurs, d'amis ou de satisfactions où la Providence nous tiendra. Laissons crouler autour de nous toutes ces consolations naturelles, ne cherchons à nous réjouir et à nous consoler qu'en Dieu ; et bientôt, quand tout nous manquera, succès, fortune, amis, réputation, santé, etc., nous surabonderons de joie comme l'apôtre : *Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra.* (Ch. vi).

4° Dieu est un bien qui renferme tout bien. — « Qui a Dieu, dit un jour Notre Seigneur à sainte Thérèse, ne manque de rien. » En effet, Dieu est un bien qui renferme et surpasse tous les biens. Saint Alphonse résume en quelques mots ce qu'est Dieu, afin de nous exciter à nous donner tout à Lui et à l'aimer. « Dieu, dit-il, est la plénitude de toutes les grâces, de tous les biens, de toutes les perfections. Il est infini, éternel, immense, immuable, tout-puissant, souverainement savant, sage, juste, miséricordieux, saint, beau, resplendissant, riche ; il est tout, et par conséquent, digne d'un amour infini. »

Méditons souvent, presque continuellement, ces infinies perfections de Dieu; méditons-les en lisant la sainte Ecriture et en récitant les psaumes où David nous parle de Dieu, de ses grandeurs et de ses bontés d'une manière si sublime et si suave. Alors nous le connaîtrons mieux et notre cœur s'embrasera d'amour pour lui.

Mais cet amour offre des dangers, en ce sens que notre ignorance peut s'y tromper et prendre pour la vraie charité un amour subtil de soi-même. Voici la règle à suivre pour écarter ces dangers. Aidés de la grâce du Saint-Esprit, tendons de toutes nos forces à nous unir à Dieu comme au seul bien qui puisse nous satisfaire pleinement et qui mérite pour lui-même toutes nos ardeurs; mais que cette tendance se manifeste par nos efforts à nous conformer activement et passivement à la volonté de Dieu, plus encore que par le désir d'aller enfin nous reposer en lui. (Ch. vii).

5° De la connaissance de Jésus-Christ. — Impossible de bien connaître Dieu sans une étude et une connaissance approfondies de Jésus-Christ. Notre-Seigneur n'est-il pas *splendor gloriæ et figura substantiæ ejus?* Rien ne nous montre

mieux l'infinie bonté de Dieu que Jésus-Christ. Au surplus, la connaissance sérieuse des perfections et des bienfaits du divin Rédempteur est un pressoir d'amour si puissant que, fussions-nous de pierre, il nous tirerait des larmes d'amour et de reconnaissance : *Charitas Christi urget nos.* Enfin, cette étude de Jésus-Christ nous montrant comment la perfection de cet Homme-Dieu l'a fait travailler, prier et se sacrifier pour le bien des âmes, nous préservera de la vie faussement unitive où l'on ne cherche de l'amour de Dieu que pour soi. La vraie connaissance et le vrai amour de Notre-Seigneur consistent à vivre et à mourir pour Dieu surtout et pour les hommes, comme lui-même a vécu et comme il est mort en victime volontaire de rédemption.

C'est pourquoi le P. Bouchage presse son disciple de s'adonner à une méditation approfondie et constante des prérogatives et des bienfaits de ce tendre Sauveur, l'ami particulier du prêtre. Et joignant l'exemple à la leçon, il trace, à grands traits, le portrait de Jésus-Christ *nouvel Adam* et médiateur entre Dieu et les hommes. Qu'il est beau, qu'il est aimable dans ses perfections, qu'il est digne de reconnaissance pour ses bienfaits sans nombre ! Méditons ainsi chacune des thèses de notre *Traité de l'Incarnation.* (Ch. VIII).

6° Les mystères de la Passion et de l'Eucharistie. — Nous trouvons résumés et exprimés d'une manière infiniment vive et touchante les bienfaits, les perfections et tous les attraits de Dieu dans les mystères de la Passion et de l'Eucharistie. Ces adorables mystères nous montrent les motifs et la pratique de la perfection exposés dans une synthèse incomparable. Bien plus, ces grands exemples du divin amour nous communiquent peu à peu l'amour même d'où ils émanent, et font ainsi de notre âme une âme de vrai prêtre. Aussi, voyons-nous tous les saints appliqués à la méditation des souffrances du Sauveur ; et ils déclarent expressément que tout amour est frivole qui n'a pas sa source au pied de la Croix.

Quant à l'Eucharistie, elle résume à elle seule tous les bienfaits de Dieu envers l'homme. Jésus est là notre victime, notre nourriture, notre ami *tous les jours.* Qu'il y a d'amour dans cette perpétuité du don eucharistique, et combien notre âme s'y embraserait si elle savait la méditer ! (Ch. IX)

7° Combien Dieu nous aime. — 1. Il est de foi que Dieu a livré son Fils à la mort de la croix pour me sauver ; donc il est pareillement de foi que Dieu m'aime d'un amour tellement grand qu'on ne peut le concevoir, d'un amour infini. Au surplus, celui qui observe la loi de Dieu et qui souffre pour son amour ne peut raisonnablement douter d'être en état de grâce et, par conséquent, l'*ami* de Dieu.

Oui, disons et répétons cent fois le jour : Je crois fermement que Dieu m'aime, qu'il ne manquera pas de m'introduire au ciel, si de mon côté je fais ce que je puis pour répondre à son amour. Les faveurs sans nombre qu'il nous a faites sont des garants assurés de l'amour qu'il a pour nous.

2. Afin d'affermir davantage notre confiance en Dieu, songeons souvent au ciel qu'il nous a préparé *a constitutione mundi*, aux moyens qu'il a pris pour nous racheter, nous laver de nos fautes, nous fortifier contre nos passions, nous unir à lui dès ce monde. Surtout, méditons les prérogatives sublimes de l'ordination sacerdotale ; si cette pensée au moins ne nous remue pas, c'est que nous ne la comprenons pas.

3. Donc, loin de nous tout sentiment de défiance. Sans doute, nous avons offensé et trahi le bon Dieu maintes et maintes fois ; mais, s'il est de foi que Jésus-Christ a donné sa vie et son sang pour nous, il est également de foi que Dieu nous aime d'un amour infini. On dit encore : « Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, s'il est prédestiné positivement ou non à la béatitude. » Cela est vrai ; mais ces paroles ne signifient nullement qu'un homme a le droit de douter de l'amour que Dieu lui porte. Un esprit ferme et profond ne s'embarrasse pas aux difficultés de certains textes isolés, ni aux subtilités de systèmes purement humains ; son espérance est basée sur le fondement de sa foi. Réginald, disciple de saint Thomas d'Aquin, lui disait un jour : « Maître, comment, avec votre système de prédestination, pouvez-vous espérer vraiment en Dieu ? — Mon espérance, répliqua le saint, repose sur ma foi et non sur mon système. »

8° Le ciel. — La considération des gloires et des joies du ciel est souverainement efficace pour nous porter vers Dieu et nous rendre *liants* pour le prochain. Le ciel promis aux saints prêtres est à la mesure de l'amour que Dieu leur porte et du plaisir qu'ils font à son cœur en le servant avec un tendre et généreux dévouement ; voilà pourquoi l'homme ne peut ni le décrire, ni le concevoir. Si la munificence de Dieu fait un ciel ineffable aux pécheurs convertis, quel paradis prépare-t-elle aux prêtres convertisseurs ? Méditons souvent sur le bonheur ineffable qui nous attend au ciel : la grandeur des biens à venir nous consolera des maux inévitables de la vie présente ; elle rendra notre cœur plus apte aux grandes entreprises pour Dieu ; et la vue anticipée de l'intimité où vivent entre eux les bienheureux, nous inspirera plus de cordialité, plus d'aménité, plus de patiente douceur à l'égard de nos chers paroissiens. Consacrons quelques bonnes journées à méditer l'état de Jésus ressuscité, son ascension au ciel, son triomphe éternel parmi les anges et les saints. Ces méditations sont des sujets classiques pour un disciple des voies unitives. Imitons les saints ; par la pratique assidue de l'oraison, leur vie se passe à moitié dans le ciel et c'est le secret de leur courage ; pourquoi oublions-nous si souvent notre vraie patrie ?

C'est par la considération attentive et réitérée des perfections et des principaux bienfaits de Dieu que le P. Bouchage veut que le prêtre

s'efforce d'éclairer son esprit et d'échauffer son cœur, et qu'il se dispose à l'exercice de la vie unitive, de l'amour parfait. Les méditations qu'il nous propose ne sont qu'une initiation, une introduction ; à nous de les continuer, de les compléter par l'étude pieuse des écrits de saint Thomas, de saint François de Sales, de saint Alphonse, etc.

L'auteur observe avec raison que le parfait amour de Dieu ne consiste pas seulement à vouloir le posséder, mais encore et surtout à vouloir le contenter, par conséquent à travailler et à souffrir pour que son règne arrive ; à pratiquer la douceur, la patience, le dévouement à l'égard du prochain ; à s'oublier pour tous, à pardonner à tous de bon cœur, à s'épuiser à faire tout le bien possible, et à chercher par dessus tout Dieu et son bon plaisir. (Ch. x).

Livre II. — De l'oraison et des autres pratiques unitives

Le but de ce dernier livre de l'*Introduction à la vie sacerdotale* est de faire *pratiquer* la vie unitive ou contemplative. Le fruit assuré des exercices qu'il propose, sera d'amener le prêtre fidèle à vivre habituellement avec Dieu dans l'intime recueillement du cœur à cœur.

Après avoir rappelé, d'une façon sommaire, en quoi consiste la vie unitive, les avantages qu'elle procure au prêtre qui cherche Dieu, et donné une idée générale des pratiques unitives, le P. Bouchage entre dans l'exposition détaillée de ces différentes pratiques, telles que l'oraison, la docilité aux inspirations du Saint-Esprit, la pureté d'intention, etc. Il termine par quelques avis relatifs à la persévérance finale, à la retraite du mois et au règlement de vie.

1. *Idée de la vie unitive ou contemplative*

Toute la tradition catholique enseigne avec Cassien la supériorité de la vie contemplative sur la vie active : « Les vertus des saints sont bonnes et utiles pour la vie présente et même pour la vie éternelle ; mais elles sont viles et à sacrifier, si on les compare à la contemplation divine. » (*Conf.* 23e). Nous devons donc estimer singulièrement la vie contemplative et ses pratiques.

La vie contemplative est la vie en Dieu et avec Dieu. C'est la vie intérieure, que l'Imitation résume en ces deux mots bien connus : *Nulla affectione teneri foris et ambulare cum Deo intus, hic est status hominis interni.* Elle se compose d'un double élément : l'un *négatif*, qui consiste dans le détachement des créatures et du sensible ; l'autre *positif*, qui consiste à agir par l'esprit, par la foi, par la volonté, et à se tenir près de Dieu, entretenant avec lui un commerce de tous les instants, surtout par le moyen de l'oraison et des exercices spirituels.

La pratique généreuse de la mortification et de la prière, rend le souvenir de Dieu plus familier, sa protection plus sensible, son amour plus doux et plus pur. Le prêtre fidèle aux exercices de la vie contemplative « voit par la foi son adorable Seigneur étendre, à son réveil, la main pour le bénir ; dans les épreuves, il entend sa voix l'encourager à la confiance ; à l'heure de la tentation, il sent son regard l'animer au combat. » (Ch. i).

2. *Avantages que procure la vie contemplative*

Tous nos maux viennent de notre manque d'attention à Dieu et d'application à nous conformer activement et passivement à son adorable volonté. Considérons un petit enfant. « Dès qu'il ne voit plus sa mère ou ne l'entend plus, il est inquiet d'abord, il a ensuite le sentiment que son inquiétude vient de l'absence de sa mère, enfin un irrésistible penchant le pousse à l'appeler à grands cris, à la chercher, à crier et à pleurer jusqu'à ce qu'il la trouve. Beaucoup vont même jusqu'à ne pouvoir ni s'endormir, ni manger, ni jouer, ni faire quoi que ce soit, s'ils ne se sentent dans les bras ou sous la main de leur mère. » De même, celui qui connaît Dieu et se connaît soi-même, ne trouve de repos, de force et de bonheur qu'en lui et avec lui. Or, c'est par l'exercice fidèle de la vie contemplative que nous vivons avec Dieu, que nous nous serrons contre Dieu, comme l'enfant sur le sein qui le nourrit, le réchauffe, le protège, le berce et l'endort. Quiconque persévère dans la pratique des actes de la vie unitive arrive sûrement peu à peu à cette douce et ineffable union avec le bon Dieu. A l'œuvre donc avec courage et confiance ! (Ch. ii).

3. *Idée générale des pratiques unitives*

La vie unitive est l'exercice de la parfaite charité. Or, la charité divine, dit saint Thomas, est une certaine amitié avec Dieu, une bienveillance mutuelle entre Dieu et nous, fondée sur une mutuelle communication de biens. D'où il suit que, pour mener la vie unitive, nous devons essayer d'agir avec Dieu comme avec un ami.

Quelles sont les relations réciproques de deux hommes qui s'entr'aiment véritablement d'un amour d'amitié ? « Deux vrais amis sont unis par un amour fondé sur leurs qualités personnelles et où la bienveillance l'emporte sur l'intérêt propre ; ils s'abouchent ensemble le plus qu'ils peuvent pour se consoler, se révéler l'un à l'autre, se deviner réciproquement l'un l'autre, se complaire l'un dans l'autre, afin de se faire ensuite l'un à l'autre tout ce qu'ils pensent devoir être le plus utile ou le plus agréable à leur existence. De ces entretiens intimes et fréquents, simples et élevés, abandonnés mais purs, naît ou s'accroît en ces amis la propension qu'ils ont à se confier l'un à l'autre, à se soutenir l'un l'autre, à se rendre service mutuellement, à se gêner l'un pour l'autre, enfin à vivre et à mourir chacun pour son ami et même pour les amis de son ami. » Tel est le caractère général des pratiques unitives : elles nous font vivre avec Dieu comme avec

un ami. Elles ne sont pas les mères de l'amitié divine, elles en sont les nourrices ; elles la développent et la perfectionnent. Estimons grandement ces pratiques, soyons-y fidèles, nous souvenant que Dieu se conduira envers nous comme nous nous conduirons envers lui. (Ch. III).

4. *De l'oraison mentale*

La première et la plus essentielle des pratiques unitives est assurément l'oraison mentale. Aussi le P. Bouchage insiste d'une façon spéciale sur ce grave et important sujet. Il en rappelle la nature, il en établit la nécessité pour le prêtre, réfute les prétextes allégués pour s'en dispenser, et indique comment l'âme peut s'unir à Dieu dans l'oraison.

1. « L'oraison mentale consiste à s'entretenir avec Dieu des intérêts de sa gloire et des besoins de notre âme ; dans ce colloque se succèdent, avec une sage liberté, les actes de la foi et les réflexions, les affections et les prières, l'examen, la louange et les fortes résolutions. » Elle comprend principalement trois choses bien faciles : l'application de l'esprit à Dieu, par la méditation et l'acceptation de quelque vérité révélée ; l'élévation du cœur vers Dieu par des retours sur soi, des actes de repentir, d'humilité, de confiance, d'amour et de demande surnaturels, conformes à la lumière trouvée dans la méditation ; et la préparation, par une prière abondante, de notre volonté à se conformer efficacement à la volonté de Dieu, dans tout ce qu'il demandera de nous en général, et en particulier dans ce qu'il nous aura demandé au cours de notre oraison.

2. Les motifs qui doivent déterminer un prêtre à s'adonner à l'oraison mentale, c'est-à-dire à la conversation réfléchie, intime et pratique avec le bon Dieu, sont aussi nombreux que pressants. En voici quelques-uns.

La pratique de l'oraison mentale est la clé de toute vie spirituelle. Sans elle, il est impossible de vivre pur, vertueux, zélé et surtout uni à Dieu ; tandis qu'avec elle il est impossible de ne pas arriver à une grande pureté de cœur, à une vive ressemblance avec Jésus-Christ et à une sorte d'absorption en Dieu. — Sans l'exercice sérieux et persévérant de l'oraison mentale, nous croirons avoir la volonté de vivre en vrai prêtre et nous n'en aurons qu'une velléité stérile. — L'oraison faisant défaut, le cœur se dessèche, devient inflammable aux séductions, comme l'amadou à l'étincelle du feu ; et il est moralement impossible de sortir tout de bon du péché. « Celui qui ne fait pas oraison, dit sainte Thérèse, n'a pas besoin du démon pour aller en enfer. » — L'oubli de l'oraison stérilise, en majeure partie, les prières que l'on fait, les sacrements que l'on reçoit et jusqu'aux œuvres de zèle les plus courageuses. — Un prêtre qui n'a pas l'oraison pour retremper constamment son esprit et sa volonté en Dieu cesse de vivre en homme céleste ; il n'est plus la lumière du monde par son exemple ; le courage de lutter contre le siècle l'abandonne, et bientôt ce faible et malheureux enfant est en proie aux tentations de Judas. — Comment prêcher et confesser en saint, quand on fuit les intimités de Dieu ? Le prêtre, ayant à représenter Dieu, doit, comme Moïse, se tenir avant tout sur la montagne ou dans le tabernacle de Dieu ; là seulement, il devient ce qu'il doit être. — L'oraison est surtout indispensable à quiconque désire se vaincre tout entier, se donner tout entier au bon Dieu, vivre et mourir cœur à cœur avec Jésus-Christ, en véritable ami.

3. Mais pour que l'oraison nous unisse ainsi à Dieu, il est nécessaire d'y apporter certaines dispositions, et surtout de ne pas nous laisser arrêter par les difficultés qu'elle présente et par les prétextes que la paresse invente pour s'en dispenser.

Préservons ou débarrassons notre esprit de toute pensée inutile, nouvelles, prévisions, souvenirs, etc. ; réprimons les moindres mouvements déréglés de notre cœur, attachons-nous à la volonté divine malgré toutes les difficultés ; en un mot, présentons-nous devant Dieu avec un esprit et un cœur vides des créatures, et notre union avec lui dans l'oraison s'opérera facilement.

La pratique de l'oraison présente des difficultés : sécheresses, aridités, distractions, etc. Il ne faut pas se décourager. Soyons constants, appliquons-nous à tenir notre âme sous le joug et à supporter les lenteurs de Dieu. Surtout soyons fermes et généreux pour dominer notre imagination, les impressions du moment et le perpétuel remous des passions ; agissons selon la raison et la foi, et non selon les saillies de notre humeur ou de notre amour-propre ; bref, possédons-nous tout entiers, et alors nous nous donnerons complètement et Dieu se donnera aussi complètement à nous dans l'oraison.

Mon oraison, direz-vous, n'est qu'un amas de distractions. « Laisse-t-on de se promener dans un jardin, d'y cueillir des fruits, de s'y entretenir avec un ami, sous prétexte qu'il y a des mouches ? Non, vraiment, mais on chasse les mouches et l'on continue de son mieux. » Voici, d'ailleurs, un moyen d'être peu distrait dans l'oraison. Il consiste à prendre un livre de la sainte Ecriture, et préférablement du Nouveau Testament, « à le lire lentement, sans se prescrire de point d'arrêt, mais ayant soin de s'arrêter à quelque exemple *imitable*, et à le méditer selon la méthode exposée au commencement de notre vie illuminative. »

On dit : « L'étude, la prédication, la visite des malades, les œuvres de zèle, la récitation de nombreuses prières contribuent à notre sanctification et à la gloire de Dieu bien plus que l'oraison. » Réponse : Nous ne nous sanctifierons jamais comme les saints si nous ne pratiquons pas l'oraison comme eux, de toutes nos forces et de tout notre cœur. Judas prêcha et baptisa. Que n'a-t-il fait oraison ! Son ministère y eût gagné et lui se serait sauvé. Puis, pourquoi Notre-Seigneur passait-il des nuits en oraison ? Pourquoi a-t-il déclaré

la contemplation de Marie meilleure que l'action de Marthe ?

« Je n'ai pas reçu le don d'oraison. » — « Il est vrai, répond saint François de Sales, que chacun n'a pas le don d'oraison, mais presque chacun peut l'avoir, même les plus grossiers, pourvu qu'ils aient de bons directeurs et que, pour l'acquérir, ils veuillent *travailler* autant que la chose le mérite. » Le travail, la peine, voilà ce que nous repoussons, et cela cause notre malheur. Luttons énergiquement contre notre inconstance, notre impatience, notre paresse, nos aversions, nos dégoûts, et tout cet essaim d'empêchements qui nous détournent de l'oraison mentale, et bientôt nous obtiendrons de Dieu ce don plus précieux que l'or, plus utile à la vie que tous les biens d'ici-bas.

4. « L'Esprit-Saint souffle où il veut ; » il y a, par conséquent, bien des manières de s'unir à Dieu dans l'oraison.

Il en est qui sont tellement exercés aux choses de Dieu et dont les affections cherchent avec tant de droiture la volonté de Dieu que, pas plutôt appliqués à une vérité, ils la voient clairement, la regardent dans ses profondeurs et dans ses conclusions, sans peine et sans effort, mais avec une douce admiration et une vive complaisance. C'est la contemplation ordinaire : elle est assez souvent la récompense d'une longue fidélité à la méditation.

A d'autres Dieu fait sentir sa présence dès qu'il les voit disposés à s'entretenir avec lui cœur à cœur : il les remplit d'une soudaine lumière, leur parle de son amour pour eux, du bonheur qu'il leur prépare au ciel, des œuvres qu'il attend de leur amitié. Ou bien il excite en eux des sentiments de confiance, de repentir, d'humilité, de bienfaisance, et de maintes autres vertus qui les pressent de s'arracher à eux-mêmes pour se donner tout à lui. C'est une espèce de contemplation infuse. Ceux que la grâce élève à cet état doivent se garder avec soin de cesser de prier, de s'humilier devant Dieu, et de multiplier les actes d'amour.

Quelquefois Dieu semble rester sourd à notre appel. Faut-il alors se défier de lui ? Jamais. Contentons-nous de lui exposer nos besoins et de réclamer son secours, ou encore de rester là devant lui, gémissant et attendant son réveil. Le P. Bouchage ajoute : « Si, après les actes préparatoires ordinaires, la grâce de l'oraison ne vous saisit pas, faites des actes de contrition et d'amour, suppliez Dieu de vous parler, provoquez ses chastes embrassements avec tout l'amour et toutes les forces qui sont en vous, car il est bien à croire que votre bien-aimé se cache exprès pour se faire chercher et qu'il se tait exprès pour que vous le forciez, par votre amour, à vous parler enfin. » Il y a ici un piège à éviter, qui est de faire oraison principalement pour éprouver des douceurs spirituelles. Cherchons les intimités de Dieu pour trouver la force de n'aimer que lui et de le servir héroïquement.

5. La perfection consiste à être uni à Dieu, et celui-là est uni à Dieu qui pense et aime comme Dieu. Or tel est le précieux fruit que nous devons principalement chercher dans l'oraison : attirer l'esprit de Dieu en nous, mettre notre cœur dans le cœur de Jésus-Christ et le sien dans le nôtre, connaître ce que Dieu demande de nous chaque jour, soit pour l'action soit pour la souffrance, et nous résoudre fortement à l'accomplir avec le secours de la grâce. En d'autres termes il faut, dans l'oraison, fortifier la volonté, et par des actes vigoureux, de ferventes prières et des résolutions froidement délibérées, la déterminer à se conformer activement et passivement à la volonté divine.

Cette conformité est l'acte unitif par excellence. En effet, d'une part il nous dépouille de toute attache aux choses créées et à nos intérêts temporels, coupant chaque jour les filets ou affections que le monde reforme autour de notre cœur ; et d'autre part, il nous unit intimement à Dieu, nous faisant exécuter sa volonté tout entière, qu'elle soit douce ou terrible à la nature.

Pratiquons ainsi l'oraison, et bientôt Dieu deviendra l'unique règle de notre vie, l'âme de notre existence, et nous ne prendrons plus plaisir qu'à penser à Dieu ou aux choses qui se rapportent à Dieu. L'homme nouveau, Jésus-Christ, remplacera en nous le vieil homme, et nous vivrons de l'esprit même dont vivait l'Homme-Dieu. (Ch. IV-VII).

5. *De la docilité aux inspirations*

1. Parmi les pratiques unitives, la docilité aux inspirations divines est une des plus importantes ; notre union à Dieu dépend presque entièrement de cette docilité comme de la constance à repousser les suggestions mauvaises. Cette pratique se rattache étroitement à l'oraison, parce que c'est dans cet exercice surtout que l'âme peut entendre les inspirations, discerner les vraies d'avec les fausses, et se prononcer pour l'esprit de Dieu contre l'esprit de ténèbres.

2. Notre âme est soumise à la triple action de l'esprit divin, diabolique et humain. L'esprit de Dieu, soit par mode d'illumination, soit par voie de persuasion, soit par manière de bons désirs ou de remords, ou de quelque autre sentiment surnaturel, nous détourne du mal, nous pousse au bien et nous en facilite la pratique. Le démon nous dégoûte du bien et nous pousse au mal par suggestions mauvaises, mouvements déréglés des sens, excitation de l'imagination, etc. L'esprit humain, dont il est ici question, se compose des diverses tendances de notre nature déchue, quand elles ne sont alliées ni à l'esprit divin ni à l'esprit diabolique.

3. Or, voici ce que nous avons à faire vis-à-vis de ces divers esprits. Il nous faut ressentir les effets de l'esprit en nous, discerner leur origine, embrasser amoureusement les bons, et détester vigoureusement les mauvais.

Ressentir les effets de l'esprit en nous, c'est connaître les mouvements de notre cœur, y être

attentifs, nous rendre compte du vent qui souffle dans notre âme, excitant nos passions, influençant nos jugements, etc. : ce qui suppose l'habitude du recueillement ; une âme dissipée ne s'aperçoit pas de l'action des divers esprits en elle.

Discerner l'origine des mouvements qui mettent en branle notre cœur, c'est savoir s'ils viennent de Dieu ou du démon, ou de la nature. Pour se rendre habile dans cette science il faut du temps, la grâce de Dieu, de la réflexion et de l'étude.

Voici quelques signes pour reconnaître si ces mouvements sont de Dieu ou du démon.

Ce qui vient de Dieu a coutume de troubler d'abord, de consoler ensuite ; tandis que le démon flatte d'abord et laisse ensuite dans le trouble. L'esprit de Dieu porte au devoir, à l'humilité, à l'obéissance aveugle ; celui de Satan pousse à l'orgueil, à l'attache à son propre sens. L'esprit de Dieu incline surtout à l'amour du prochain, à la docilité envers l'Eglise et ses représentants ; celui du démon mène au délaissement du prochain et au mépris des supérieurs. L'esprit malin pousse à l'empressement immodéré, aux attaches mondaines, à la recherche de soi en tout ; l'esprit de Dieu nous fait agir avec calme, sans inquiétude sur les résultats, sans recherche des biens terrestres, etc., etc. (Voir *Imitat.*, lib. III, ch. LIV).

4. Nous avons reconnu que le mouvement qui met notre âme en branle vient de Dieu. Notre devoir est de recevoir ce mouvement, cette inspiration dans notre cœur par la complaisance, dans notre volonté par le ferme acquiescement, et dans notre vie par l'effort et les actes. « Ce n'est rien, dit saint François de Sales, de sentir l'inspiration sans y consentir. » Ce n'est pas assez d'appliquer son esprit et son cœur aux choses de Dieu, d'éprouver de bons mouvements, de pieux sentiments ; il faut aller jusqu'à l'exercice constant de la volonté, jusqu'aux efforts soutenus et persévérants, jusqu'aux actes. Il faut des actes. C'est à la pointe de l'épée que nous devons acquérir les vertus. (Ch. VIII-IX.)

6. *De l'amour du prochain*

1. La charité par laquelle nous aimons Dieu pour lui-même et par dessus toutes choses étant une seule et même vertu avec la charité qui nous fait aimer le prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu, nous ne pouvons être unis à Dieu si nous ne le sommes pas à ses enfants. La vie unitive avec le prochain, et spécialement avec nos frères dans le sacerdoce, est le complément nécessaire de notre vie unitive avec Dieu.

Ces enfants de Dieu, avec lesquels le prêtre doit pratiquer la vie unitive, sont les uns sur la terre : ce sont en particulier les prêtres du diocèse et du doyenné ; les autres sont au ciel : ce sont les anges et les saints.

2. La vie unitive avec nos confrères consiste à nouer et à entretenir avec les meilleurs d'entre eux des relations de confiante et agréable intimité devant Dieu, et même des rapports utiles à la vie présente.

Cette douce et sainte amitié nous est expressément commandée par Notre Seigneur : *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem sicut dilexi vos*. Au surplus, elle favorise grandement toute sorte de biens, en particulier la persévérance et l'ardeur dans les bonnes œuvres. L'homme marié qui laisse se refroidir l'intimité du foyer domestique, ne perd pas pour autant le besoin et le désir d'être aimé : et c'est au sein de liaisons et d'affections le plus souvent coupables et toujours dangereuses qu'il cherche à satisfaire son besoin naturel d'amour. Que de familles désunies, ruinées par cette infidélité domestique !

Or, la famille du prêtre ce sont les confrères du diocèse, du doyenné auquel il appartient. C'est au milieu d'eux qu'il doit chercher ses amis, ses consolateurs. Vivre avec eux dans la douce expansion de l'amitié, de la confiance et du dévouement, est à la fois un besoin et une sagesse. Grâce à cette union, bien des dangers sont écartés, le courage du bon combat augmenté, les épreuves partagées et sanctifiées, la vie doublée et consolée, et enfin, Dieu glorifié.

3. Pour entretenir et fortifier cette union fraternelle, habituons-nous à voir dans nos frères les enfants du Père céleste : ils sont les images vivantes de Dieu, le prix du sang de Jésus-Christ, revêtus de son sacerdoce et embaumés des dons et des grâces du Saint-Esprit. Evitons toute acception des personnes, nous persuadant bien qu'un homme n'est pas aimable précisément à cause de sa fortune, de son talent ou de sa beauté, mais seulement à cause de ce qu'il y a de Dieu en lui. Désirons et cherchons le bien spirituel et éternel de nos frères comme le nôtre propre, et unissons-nous à eux pour les aider à l'acquérir. Loin de nous tout jugement, tout ressentiment, toute parole et tout procédé capables de froisser un confrère ; au contraire, imposons-nous des pensées, des conversations, des sacrifices et une manière d'agir avec lui qui le console, le réjouisse et l'édifie. Enfin, exerçons-nous constamment, toujours et en tout, à traiter nos confrères comme si chacun d'eux était Jésus-Christ lui-même ; cette pratique nous inspirera toutes les délicatesses et tous les dévouements. (Ch. X).

4. Nous devons aussi pratiquer la vie unitive avec les bienheureux du ciel. Voici en quoi consiste cette union. Regardons-les comme nos frères aînés, jouissant déjà de l'héritage qu'ils ont mérité ici-bas et désirant vivement nous voir marcher sur leurs traces, afin de partager un jour leur heureux sort. Choisissons quelques-uns de ces bienheureux en qui nous avons plus de confiance, lisons souvent leur vie, leurs actes, leurs épreuves, leurs victoires ; honorons-les, confions-leur nos peines, etc. Efforçons-nous de partager leur amour pour Dieu, en imitant leurs vertus et en nous transportant auprès d'eux, par voie d'orai-

son, chaque jour de grande fête. Essayons de passer une partie au moins des jours de fête avec eux dans le ciel. Assistons en esprit avec eux à l'entrée de Jésus au paradis le jour de l'Ascension, à la descente du Saint-Esprit sur la terre au jour de la Pentecôte, etc. Le moyen de résister au désir d'aimer Dieu sans mesure, quand on entend les anges, les patriarches, les martyrs, les pontifes, les vierges innombrables s'écrier tous d'une voix éclatante : « A Dieu seul tous les cœurs ! » Enfin, soupirons après la mort, qui nous réunira à eux réellement et pour toujours. (Ch. XI).

5. Heureux le prêtre généreusement fidèle à ces pratiques unitives ! L'Esprit-Saint opérera en lui des merveilles de grâce, des ascensions ineffables vers le ciel. « Quand l'homme tourne son cœur vers Dieu, dit saint Grégoire, Dieu attire à lui son esprit et son souffle, en telle sorte que : *Interius ferveat desiderando, et exterius se edomando constringat.* » Nous ne savons pas ce que Dieu nous réserve si nous persévérons à le chercher de toutes nos forces. Alors, par une lumière spéciale du Saint-Esprit, il nous impressionnera de sa présence en nous; nous sentirons continuellement son regard amoureux percer notre cœur, et sa charité brûlante faire nuit et jour une douce violence à notre âme. L'esprit d'amour nous enlèvera dans le ciel et nous pressera sur le sein de Dieu. Et nous reconnaîtrons que ces sentiments ne sont pas une illusion du démon ou de l'imagination, mais quelque chose de réellement divin, s'ils nous font rechercher de plus en plus la vie mortifiée, les humiliations, le dévouement corps et âme aux œuvres de charité. (Ch. XII).

7. *De la pureté d'intention*

Voici une pratique unitive à la portée de tous et souverainement efficace pour nous unir à Dieu, parce qu'elle est toute de pur amour en elle-même, et parce qu'elle change en actes de charité divine toutes les actions, pensées et souffrances de la vie.

1. Cette pratique consiste : 1° à se recueillir avant les principales actions de chaque jour, et tout au moins le matin, afin de bien voir l'intention pour laquelle on agit ; 2° à refouler tout désir de vaine gloire ou de plaisir déréglé ; 3° à chercher positivement, par un acte délibéré et vif, la gloire de Dieu et l'union avec lui, avant et par dessus toute autre fin.

La pratique de la pureté d'intention est l'accomplissement du précepte de saint Paul : *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sainte Madeleine de Pazzi dit que « celui-là irait droit en paradis qui ferait avec une intention pure tout ce qu'il fait. » Aussi l'Eglise veut-elle qu'au commencement de l'office divin nous ayons la même intention que notre divin Rédempteur, intention qui fut toujours la gloire de son Père par le salut des hommes, intention qui résume toute la fin du sacerdoce et qui, pour cela, est seule digne d'un véritable prêtre. Au surplus, l'exercice fidèle de la pureté d'intention nous prémunit contre l'illusion et les recherches de l'amour-propre, ravive notre amour pour Dieu, donne à notre vie un parfum qui le réjouit, et accroît chaque jour le trésor de nos mérites.

2. En pratique, consacrons quelques jours au moins à prendre ou à renouveler la sainte habitude de commencer nos actions par ces mots de saint Alphonse : « Seigneur, je fais cela pour vous faire plaisir. » Défions-nous de la nature gâtée, qui cherche toujours à prendre la place de Dieu ; confions-nous à Dieu, jetons en lui toute notre sollicitude, et travaillons bonnement pour lui plaire ; puis, ne nous troublons aucunement pour savoir si, dans le fin fond, c'est bien Dieu que nous cherchons. Voici, du reste, quelques signes auxquels on reconnaît la pureté d'intention : ne pas rechercher les applaudissements, les félicitations ou les remerciements des hommes ; se réjouir du bien opéré par les autres ; conserver le calme sous le regard de Dieu dans l'insuccès, etc. (Ch. XIII).

8. *Des oraisons jaculatoires*

Les occupations du ministère pastoral empêchent souvent le prêtre de consacrer beaucoup de temps à l'oraison mentale, si nécessaire pour vivre de la vie intérieure. La pratique fréquente des oraisons jaculatoires peut, dans une certaine mesure, combler cette lacune. Chacun connaît ces paroles de saint François de Sales : « En cet exercice de la retraite spirituelle et des oraisons jaculatoires gît le grand œuvre de la dévotion ; il peut suppléer au défaut de toutes les autres oraisons ; mais le manquement de celui-ci ne peut presque point être réparé par aucun autre moyen. Sans lui, on ne peut pas bien faire la vie contemplative, et on ne saurait que mal faire la vie active ; sans lui, le repos n'est qu'oisiveté, et le travail qu'embarrassement. »

Faisons un choix intelligent d'oraisons jaculatoires, en rapport avec nos besoins et notre état d'âme. Adoptons de préférence celles qui sont indulgenciées, par respect pour l'autorité de l'Eglise et par charité pour nous, pauvres pécheurs, qui faisons si peu pénitence. Puis, mettons-nous à l'œuvre pour acquérir la céleste habitude des oraisons jaculatoires. Imitons les saints qui respiraient en Dieu comme nous dans l'air. Saint Alphonse, avant de s'endormir, faisait des centaines d'actes d'amour de Dieu. (Ch. XIV).

9. *De la dévotion au Saint-Sacrement et au Sacré-Cœur*

1. Tout est feu et flammes du saint amour dans la dévotion au Saint-Sacrement ; cette dévotion est donc des plus unitives. Elle doit être particulièrement chère au prêtre : car, le Saint-Sacrement est, d'une façon saisissante, le Dieu du prêtre, son ami, son pain de vie et d'immortalité.

La dévotion sacerdotale au Saint-Sacrement comprend trois pratiques principales : la visite quotidienne, la communion spirituelle souvent répétée, et le vrai zèle pour le culte de Jésus-Hostie.

La visite quotidienne est l'heure bénie et pleine de charme où Jésus et le prêtre peuvent, comme deux amis, s'entretenir seuls, cœur à cœur. C'est l'heure où s'alimente et se développe leur amitié. La visite quotidienne au Saint-Sacrement nous unira plus et mieux à Notre-Seigneur que les plus savantes études sur la mystique divine. Il est bon d'avoir un manuel pour cette pratique, par exemple les *Visites* de saint Alphonse.

La communion spirituelle souvent répétée et faite avec soin rappelle la nourriture des anges, et procure autant de bien à notre cœur que de gloire à Notre-Seigneur.

Le vrai zèle pour le culte de Jésus-Hostie demande que nous préparions les fidèles à l'Adoration perpétuelle, aux fêtes des Quarante-Heures ; que nous solennisions magnifiquement la Fête-Dieu ; que nous parlions souvent, en chaire et au confessionnal, de la sainte Eucharistie ; et que nous mettions tout en œuvre pour provoquer, dans notre paroisse, la communion hebdomadaire et même la communion fréquente. (Ch. xv).

Quelle belle vie pour un prêtre que cette vie d'amour envers le Saint-Sacrement !

2. La dévotion au Sacré-Cœur, envisagée comme pratique unitive, mérite de la part du prêtre une attention très spéciale. Pour s'en convaincre il suffit de se rappeler la nature de cette dévotion, ses motifs et son exercice.

La dévotion au Sacré-Cœur est un culte d'amour réparateur offert, dans le Saint-Sacrement surtout, à Jésus-Christ, amant divin, oublié et outragé dans son amour. Les motifs de pratiquer cette dévotion sont les avantages qu'elle procure, sa justice et sa noblesse, et surtout le désir de Dieu, désir dont l'Eglise nous garantit la réalité et l'intensité. Quant à l'exercice de la dévotion au Sacré-Cœur, il comprend toutes les manifestations de l'amour envers ce divin cœur. (Ch. xvi).

10. *De l'amour des souffrances et de la pratique du chemin de la croix*

1. L'amour des souffrances est un puissant moyen de pratiquer la vie unitive, d'aimer parfaitement Notre-Seigneur. Tous les grands serviteurs de Dieu ont aimé et recherché positivement les souffrances et les croix. Voici quelques-unes des raisons de cette conduite si opposée aux inclinations de la nature.

Les plaisirs, les honneurs, les richesses ont coutume de nous détourner de Dieu, tandis que la souffrance, nous détachant des choses créées, nous ramène vers lui. Puis, la mortification et la croix ne trompent personne : « Défiez-vous, disait saint Vincent de Paul, d'un homme qui méprise la mortification, quand même cet homme ferait des miracles. » Au surplus, l'amour positif des souffrances est la pierre de touche du solide avancement dans l'union avec Dieu. De fait, à qui demande s'il possède un grand amour pour lui, Notre-Seigneur répond : *Nul n'a un plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ses amis.* Et le Sauveur a choisi la croix, les souffrances, une vie et une mort si pénibles, précisément pour nous montrer et nous démontrer l'ardeur de son amour.

Donc, ne nous contentons pas de supporter bravement, sans trop les montrer, nos croix et nos épreuves de chaque jour, mais désirons et demandons d'être crucifiés avec notre unique amour, Jésus ! Faisons cette demande ardemment, car elle nous sera, si elle est bien sincère, la marque d'une sincère charité, et le gage d'un immense bonheur.

2. Saint Philippe de Néri avait fait graver ces mots aux pieds de son crucifix : « C'est ainsi que l'on aime. » Et c'est en étudiant et en contemplant assidûment ce modèle parfait de l'amour que l'on apprend à aimer. Voilà pourquoi l'exercice du chemin de la croix est une pratique éminemment unitive. De plus, la méditation fréquente de la Passion est pour le prêtre en particulier une source de lumière, de courage, de force et de consolation. « Comparez, nous dit le P. Bouchage, votre vie au voyage du Calvaire, et faites ce voyage, autant que possible, tous les soirs avec votre divin ami Jésus. Dieu seul pourrait dire le bien que vous retirerez de cette pratique, en y persévérant malgré tout jusqu'à la mort. » Suit une courte méthode de faire le chemin de la croix appropriée aux besoins du prêtre. (Ch. xvii et xviii).

11. *Dévotion du Saint Rosaire*

C'est la dernière pratique unitive que le P. Bouchage conseille à son disciple.

Le maître d'un jardin s'approche instinctivement d'un rosier chargé de roses épanouies, il ne sait même pas s'en éloigner, ou s'il s'en éloigne un moment pour considérer d'autres fleurs, il y revient bientôt attiré et comme captivé par la grâce et le parfum des roses. De même, nous attirerons et nous retiendrons Notre-Seigneur près de nous et en nous par le plaisir délicat et divinement filial qu'il éprouve à voir honorer sa mère par le saint Rosaire. De plus, la considération des mystères de la vie, de la mort et de la résurrection du Fils de Dieu, accompagnée de *Pater* et *Ave* nombreux, provoquera nécessairement mille actes d'amour et d'abandon spirituel. Ajoutons que la pratique du Rosaire est enrichie d'innombrables indulgences. Saint Alphonse tenait à son Rosaire comme à son salut éternel, celui-ci dépendant de celui-là.

Voici quelques règles à suivre pour retirer du Rosaire les fruits précieux de grâce qu'il renferme : 1° se faire agréger à l'archiconfrérie du

Saint-Rosaire, et se servir d'un chapelet dûment *rosarié ;* 2° lire attentivement ou se faire à soi-même un exposé des quinze mystères du Rosaire assez développé pour nourrir l'esprit pendant la récitation des *Ave* : l'omission de cette préparation rend très difficile et trop souvent à peu près nulle la méditation des mystères; 3° s'instruire à fond de tout ce qui regarde la dévotion du saint Rosaire ; 4° considérer attentivement chaque mystère, pendant la récitation de la dizaine correspondante, récitant de bouche les *Ave* et méditant d'esprit et de cœur le mystère. De cette manière le Rosaire nous attachera à Dieu, et il enchaînera notre barque au port du salut. (Ch. XIX).

EPILOGUE

Une bonne et sainte vie est certainement le meilleur moyen de faire une bonne et sainte mort. Et le prêtre qui aurait suivi et pratiqué les conseils du P. Bouchage pourrait avoir l'espérance fondée de mourir de la mort des saints. Cependant la persévérance finale étant un don absolument gratuit et d'ailleurs tout à fait nécessaire, nous ne devons rien négliger pour nous en assurer l'inestimable bienfait. C'est à quoi tendent les derniers avis du pieux auteur de l'*Introduction à la vie sacerdotale.*

1. Faire une bonne mort, c'est mourir dans la grâce et l'amitié de Dieu ; et faire une sainte mort, c'est donner sa vie à Dieu volontairement, amoureusement, et comme Jésus-Christ la lui livra lorsqu'il s'est écrié sur la croix : *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.* Faire une sainte mort, c'est offrir joyeusement à Dieu ce suprême renoncement à tout ce qui nous reste, c'est embrasser avec amour, à l'imitation du divin Crucifié, cette croix finale de l'immolation totale, cette unique occasion de nous sacrifier en parfait holocauste à la gloire de la divine Majesté. Voilà la mort qui convient au prêtre et que nous devons travailler à nous assurer. Vivre et mourir comme Jésus-Christ, telle est la règle du prêtre.

2. Pour obtenir le don d'une sainte mort, il faut d'abord en raviver en nous le désir par de salutaires réflexions.

Ne soyons pas sans crainte au sujet de notre persévérance finale. Judas a bien commencé, mais il a mal fini : sur douze apôtres de Jésus-Christ, il y a un réprouvé. Saint Paul, le vase d'élection du Rédempteur, craint de ne pas persévérer jusqu'à la mort. Des tentations presque impossibles à prévoir nous sont probablement réservées. C'est pourquoi redoublons de zèle pour la mortification constante, la prière assidue, la vie cachée en Dieu et la fuite des tête-à-tête dangereux, de l'oisiveté, de la cupidité et de la vile gourmandise.

Puis prions, prions encore, prions toujours, surtout dans la tentation : « Qui ne prie pas se damne, et qui prie se sauve, » répétait sans cesse saint Alphonse.

En outre, chaque matin, à notre lever, disons-nous bien que notre état est de travailler à la gloire de Dieu et au salut des âmes, et excitons-nous à faire encore cette journée de service pour Dieu. Et si le soir, au lieu de la consolation ordinaire, nous sommes éprouvés par le dégoût, allons, selon l'avis du vénérable curé d'Ars, allons au bord de l'enfer, et considérons un instant ces malheureux qui ne peuvent plus aimer Dieu.

Enfin, le moyen d'assurer notre persévérance finale, c'est de faire de courtes mais fréquentes retraites. Sommes-nous poursuivis par une tentation violente ou en proie à je ne sais quel dégoût pour nos pieux exercices, ou encore sous le coup de quelque épreuve poignante, toutes circonstances qui mettent en péril notre persévérance ordinaire, vite mettons-nous en retraite, ne fût-ce que pour une demi-journée. Soyons au surplus fidèles, toujours et malgré tout, à la retraite du mois. Par la retraite mensuelle, « on règle sa vie, on expie ses fautes, on accroît ses mérites, on acquiert des lumières précieuses, on se rend plus propice le Seigneur, on édifie efficacement le prochain, on assure les fruits de la retraite annuelle, on se maintient et on s'avance dans les voies de la vie parfaite. »

Méditer, pendant une heure entière, l'une ou l'autre des grandes vérités ; consacrer au moins une demi-heure à un examen sérieux des affaires de sa conscience ; se confesser avec ferveur ; célébrer la sainte messe avec piété ; réciter l'office dévotement, à genoux, à l'église, autant que possible ; garder le silence et la solitude possibles tout le jour, en s'abstenant de lire le journal et en ne songeant qu'à son éternité ; faire une lecture, d'une demi-heure au moins, dans la vie des saints; s'imposer quelques pénitences aux repas, par exemple ne boire qu'un peu d'eau rougie ; ajouter l'exercice du chemin de la croix, la visite au saint Sacrement et le Rosaire : tels sont les principaux actes que renferme ordinairement la retraite du mois faite en particulier. (Ch. XXI).

3. Le P. Bouchage indique, en terminant, deux autres moyens généraux pour assurer la persévérance, à savoir : un règlement de vie personnel, et la vie au jour le jour.

La nécessité pour le prêtre d'avoir et de suivre un règlement de vie personnel est manifeste. Est-ce que les hommes voués par état à l'acquisition de la perfection, comme les religieux, ne se font pas une loi absolue d'obéir à une règle ? Est-ce que les directeurs de séminaire, pour résumer, comme dans un testament, leurs avis et assurer le fruit de leurs veilles, ne donnent pas un règlement de vie aux nouveaux prêtres qui entrent dans le monde ? La fidélité à suivre un règlement de vie nous fera trouver du temps pour la piété, pour l'étude et les travaux du ministère ; elle éloignera de nous l'ennui, l'oisiveté et une foule de misères spirituelles. Sans doute, s'astreindre à une règle n'est pas toujours commode, mais c'est toujours fructueux, salutaire et consolant. Et c'est une illusion aussi funeste que grossière de croire